

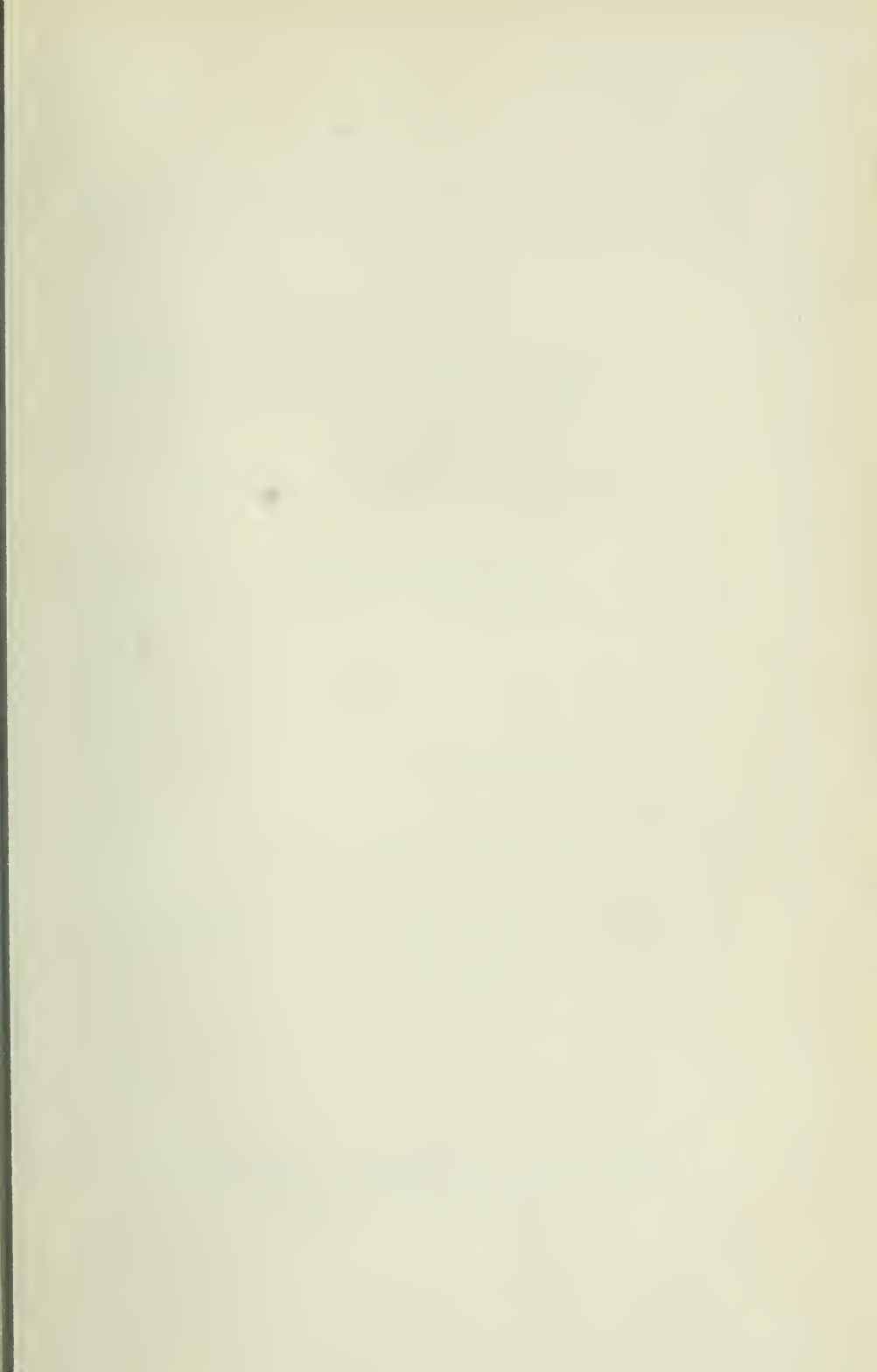


3 1761 08381326 1











MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL. *

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. BRANN.

Dreiundsechzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, SIEBENUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

Juli—Dezember 1919.

∴

BRESLAU
KOEBNERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(BARASCH UND RIESENFELD.)



DS
101
M6
Pg. 63
J

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Lewin, R., Der Krieg als jüdisches Erlebnis	1— 14
Elbogen, Ismar, Die Bezeichnung »jüdische Nation« . . .	200—208
Lewkowitz, Albert, Jüdische Geschichte und Religions- philosophie	98—107
Treitel, L., Grenzfragen zwischen Philologie und Geschichte	108—112
—————	
Schwarz, Ad., Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem	227—252
—————	
Heinemann, I., Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion	113—121
Blau, Ludwig, Die Sträfklauseln der griechischen Papyrus- urkunden, beleuchtet durch die aramäischen Papyri und durch den Talmud	138—155
—————	
Horowitz, S., Die Komposition des Talmuds	122—130
Epstein, J. N., תענית and תענית	15— 19
—————	
Bloch, Philipp, Die Piska zum Wochenfest (Nr. 12) . . .	131—137
—————	
Epstein, J. N., Philologisch-historische Miscellen	253—268
—————	
Mieses, Josef, Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung	269—290
—————	
Guttman, Jacob, Über die Unechtheit der dem Isaak ben Salomo Israeli beigelegten Schrift »Sitte der Ärzte« . . .	156—164
Guttman, Jacob, Die ethische Schrift Sopher Hajaschar und ihre philosophischen Anschauungen	291—314

	Seite
Eppenstein; Simon, Zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland, besonders in literarischer und kultureller Hinsicht	165—186
Cohn, Willy, Kaiser Friedrich II. und die deutschen Juden.	315—332
Tykocinski, H., Die Schüler Isaaks Or Sarua	333—337
Kober, A., Noch eine hebräische Urkunde des Kölner Stadtarchivs	338—342
Kracauer, I., Frankfurter Judenstätigkeiten im Mittelalter.	187—199
Staerk, W., Zur Überlieferungsgeschichte des jüdisch-deutschen Samuel- und Königsbuches	20— 33
Porges, N., Zu Spinozas Brief an Burgh	48—51
Brann, Marcus, Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren. 2. und 3. Artikel	34—47 343—363
Eckstein, A., Die Entstehungsgeschichte des Joël'schen Gebetbuches	210—226
—	
Freimann, A., Verzeichnis der von Marcus Brann verfaßten Schriften und Abhandlungen	81— 97

Besprechungen.

Kellermann, Benzion, Levi ben Gerson. Die Kämpfe Gottes. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes. Von Simon Rubin	71— 74
Leszynsky, Rudolf, Die Sadduzäer. Von Max Eschelbacher	370—376
Neubauer, Jakob, Bibelwissenschaftliche Irrungen. Von Heinrich Laible	52— 71
Travers Herford, R., Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen. Autor. Übersetzung aus dem Englischen von Rosalie Perles. Von Max Eschelbacher	364—370
Wiś i miasteczko (Dorf und Städtchen). Von L. Grotte	377—378
—	
Sechzehnter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums	75— 89
—	
Brann, Marcus, Danksagung	209

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

	Seite		Seite
Blau, Ludwig	138	Horowitz, S.	122
Bloch, Philipp	131	Kober, A.	338
Brann, Marcus	34. 209. 343	Kracauer, I.	187
Cohn, Willy	315	Laible, Heinrich	52
Eckstein, A.	210	Lewin, Reinhold	1
Elbogen, Ismar	200	Lewkowitz, Albert	98
Eppenstein, Simon	165	Mieses, Josef	269
Epstein, J. N.	15. 253	Porges, N.	48
Eschelbacher, M.	364	Rubin, Simon	71
Freimann, A.	81	Schwarz, Adolf	227
Grotte, L.	377	Staerk, W.	20
Guttman, Jacob	156. 291	Treitel	108
Heinemann, I.	113	Tykocinski, H.	333



Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.



Der Krieg als jüdisches Erlebnis.

Ein Vortrag von **Reinhold Lewin** (Leipzig).

Der Krieg als Erlebnis — wer darf sich erkönnen, einen solchen Vorwurf zur Behandlung und Darlegung zu wählen? Von des Krieges begrifflicher Erfassung hängt es ab, wie man den Kreis der Berufenen zieht, ob man ihn ausdehnt oder verengert. Denkt man nur an Schützengraben und Handgemenge, an den Kampf Mann gegen Mann mit Bajonett oder Handgranate, so dürften nicht viel das Wort ergreifen. Von der fechtenden Truppe schiede wenigstens der Artillerist am schweren Geschütz aus, der nie mit Augen das Ziel erblickte, dahin er seine Granaten entsandte. Mit den wenigen aber, die sei es zur Befragung, sei es zur freiwilligen Erzählung zurückblieben, ließe sich kaum Ersprießliches beginnen. Wen hätte nicht im Laufe des Feldzugs die Wortkargheit eines Urlaubers enttäuscht, der, nach aufregenden Abenteuern ausgeforscht, die Lüsternheit seiner Freunde im Stiche ließ und verdroß? Die Schweigsamkeit des Frontsoldaten, wie sie durchgängig beobachtet wurde, beruht auf keinem Zufall. Sie entspricht dem Ergebnis psychologischer Forschung, die man vom Blickpunkt der Fachwissenschaft anstellte. So wohlthätig waltete die Natur in dem Grauensvollen, das draußen tobte, in dem Entsetzlichen, das auf den Einzelnen einstürmte, daß sie sein Empfinden für weite Bezirke abstumpfen und ersterben ließ. Die Aufnahmefähigkeit der Seele schrumpfte ein. Es ging ihr nicht anders, wie etwa die Pupille des Auges sich zusammenzieht, um nicht von einem grellen Strahl, einem zuckenden Licht geblendet zu werden. Diese optische Einstellung, die der menschliche Organismus automatisch zu seinem Schutze bewirkt, wurde aufs psychische Gebiet übertragen. Das unerträglich Schlimmste ausschaltend, es unter die Schwelle des Bewußtseins versenkend,

bewahrte sie das Gemütsleben vor dem Zusammenbruch. Ihr dankte es der Kämpfer, daß er nicht dem Wahnsinn verfiel — obschon er darum, von der Masse umschlossen, die ihn vorwärts trieb, von dem Befehl geleitet, der ihm die Richtung wies, nicht alle Aktivität einbüßte. Zugleich aber erwuchs in ihm jene Zurückhaltung, die Schwatzen und Prahlen verpönte — der prachtvolle Typus schweigsamer, tätiger Pflichterfüllung im Gegensatz zum schwindelhaften, übertreibungssüchtigen Kriegskorrespondenten. Und deshalb empfiehlt es sich, will man aus sachlichem Motiv das Erlebnis derer im Felde erkunden, sich lieber an einen zu wenden, der mitten in den Dingen stand und doch schon dienstlich über sie hinausragte, zuinnerst mit ihnen verknüpft, von ihnen berührt und ergriffen und dennoch von Amts wegen bereits verpflichtet, einen Abstand der Loslösung, der Betrachtung zu gewinnen. Frei von Überhebung, der Grenzen und Kautelen bewußt, glaube ich die Eignung mir zuzuschreiben. Vier volle Jahre versah ich die Befugnis eines Feldgeistlichen, lebte im Kampfgebiet, durchstreifte die Etappe, gelangte in regelmäßiger Bereisung innerhalb eines ganzen Armeebereichs von Ort zu Ort, trat den Kameraden bei Gottesdiensten und Feiern näher, sprach sie, von Unbilden mitgenommen, aufs Krankenlager gestreckt, von Todeswunden zerfetzt; wie viele kamen aus freien Stücken zu mir, erblickten sie unten am Hause mein Schild, ihr Herz zu erschließen und auszuschütten! Mit der Achtung, die ihnen gebührt, der Bescheidung, die mir zukommt, will ich in großen Zügen eine zusammenfassende Schilderung anstreben: Wie senkte sich der gewaltige Krieg in die Herzen deutscher Juden, da sie dem Rufe ihres Staates, dem Banner seines Heeres folgten?

An erster Stelle bleibt die Frage nicht aus: faßte der Durchschnitt des jüdischen Soldaten das, was eigentlich zum Kriege gehört, die Kampfhandlung also im eingeschränktesten Sinn, ebenso auf wie sein Kamerad, der, anderen Ursprungs und anderen Glaubens, neben ihm stand? Man wird den Unterschied nicht schlankweg bestreiten, wird seine Möglichkeit nicht von der Hand weisen. Wie lange entwöhnten Zwang und Abgeschlossen-

heit des Ghettos unseren Arm des Waffengebrauchs! Jüdischer Art kraft dessen, was jahrhundertalte Gewöhnung ihr einimpfte, ist es nicht gemäß, mit der Faust dreinzuschlagen, an die Entscheidung roher Gewalt zu appellieren. In Leiden geübt, verfeinerte sich unser Empfinden: vor allem Blutigen wohnt unserem Instinkt ein Abscheu inne, dessen keine Kultur sich zu schämen braucht. Wie in der Kriminalstatistik jüdische Mörder und Totschläger mangeln, liegt demnach die Annahme nahe, daß dem jüdischen Krieger an sich sein militärisches Handwerk nicht zusagte. Und gleichwohl wäre es krasse Verleumdung, theoretisch den Schluß ziehend, ihm stockenden Eifer oder ein Versagen im gültigen Moment zu unterschieben. Es steht nur so: der Angehörige unseres Stammes knallte niemals los um des Losknallens willen. Er stach nicht nieder, weil er Gefallen dran fand, zu treffen und gen Boden zu strecken. Ich kann mir nicht ausmalen, daß irgendwo ein jüdischer Soldat einem verwundeten Feinde, der wehrlos ihn anflehte, den Garaus versetzte. Obgleich er zumeist größere Hemmung in sich überwand, bevor er das erste Mal anlegte und abfeuerte — er übte seine grausige Pflicht wie jeder andere. Freilich drückte manchen (der und jener gestand es) hernach in ruhiger Stunde desto schwerer die Erkenntnis, wie Unmenschliches, wie Unnatürliches um der Notwehr willen ihm auferlegt war. Daneben jedoch muß ich bezeugen, auf vielfältige Erfahrung gestützt: ich traf genug, denen man anmerken, denen man glauben durfte, daß die Ansprüche des Feldzugs ihnen nichts Fremdes, nichts Unerhörtes, nichts Widerspruchsvolles waren. Den jüngeren Jahrgängen zugehörig, umwehte sie ein Hauch des frisch-fröhlichen Krieges. Sie entstammten durchaus nicht Schichten, die vielleicht die übliche Anschauung restloser Assimilation hinzugesellt. So paradox es klingt, waren es oft jugendliche Zionisten, geweckte, entflammte Nationaljuden, in denen deutsches Draufgängertum sprühte. Gefällt man sich in biblischer Reminiszenz, so mag man von makkabäischem Blute reden, von seinem Durchbruch, seinem Emporquellen in spätesten Enkeln: ihnen war kein Trommelfeuer zu dicht, keine Patrouille zu verwegen, daß sie

nicht bis in die letzte Woche zu ihr sich drängten. Allgemein trifft die Behauptung zu: wie eine Versammlung jüdischer Soldaten von anderen Zusammenkünften kaum abwich, wie es krampfhaftes Bemühen gekostet hätte, aus dem feldgrauen Gewimmel, das eintönig die Masse verschmolz, greifbar jüdische Typen zu sondern, also prägte sich kein wahrnehmbarer Spalt in Empfindung und Auffassung aus. Die Verschiedenheit des Charakters, der die Persönlichkeit formt, bleibt hier und dort vorbehalten. Auf's Ganze gesehen, wird es nicht leicht fallen, äußere Differenzen grundlegender Art herauszuklügeln. Am Ruhmestitel der deutschen Front bis zum Waffenstillstand die Stellung behauptet, eine Flucht verhindert, dem Gegner die Heimat verwehrt zu haben, gebührt dem jüdischen Einschlag ein ungeschmälerter Anteil.

Minder bestritten und ungeklärt endet die Untersuchung über das zweite, das der Krieg den Hunderttausenden aufbürdete: die Trennung vom Hause, die Loslösung vom Beruf, die Entfernung von Frau und Kind, Vater und Mutter. Man weiß, daß nichts, ob an der Front, ob in der Etappe ein tieferer Klang umstrich, ein trauriger Zauber umhauchte als den Namen der Heimat. Was die Sprache, da sie ihn erschuf, in ihr Erzeugnis hineinlegte, schien nun erst sich entfalten zu können. In Sehnsucht ward es gefühlt und verstanden. In Wehmut ward es geahnt und beweint. Doch begegnet auch nirgends ein Wort, das öfter im Gespräche aufgetaucht, im Feldpostbriefe erklingen wäre — ich bleibe dabei: im Innern des Juden formte es sich am tiefsten, am reinsten, am zartesten. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß leider der Wandel der Zeit auch unsere Familien nicht verschonte. Der üblen Entwicklung zum Trotz ward der Vergangenheit Erbe noch nicht getilgt. Ohne sonst eine Gesamtheit herabzusetzen, büßt die Feststellung zu unserem Lobe nichts ein: der jüdische Kamerad ward schmerzlicher bewegt, gründlicher aufgerührt, nachhaltiger gepackt, stiegen die Seinen vor ihm empor. Ich gewahrte es im Lazarett, sooft ich an einem Bette saß; beim älteren Landsturm vermied ich es gern, von seiner Häuslichkeit zu beginnen, unfehlbar kramte er das Bild der Frau, der Kinder aus seiner Briefftasche,

bittere Tränen entströmten dem Auge. Ich merkte es beim Gottesdienst; die Gegensätzlichkeit des Raumes, der uns versammelte, (entweder ward er in einer Scheune, einer Baracke behelfsmäßig eingerichtet, oder die Heiligen einer Kirche blickten herab), diese Gegensätzlichkeit löste die Vorstellung der heimischen Synagoge aus, beschwor die Gestalten, geliebt und ehrwürdig, die sie einstmals bevölkerten, schöpfte aus dem Born des Erinnerns weihervolle Stunden, den Einzug des Sabbats etwa, den gleicher Klang zu begrüßen pflegte — ist's nötig, die Stimmung zu zergliedern, die uns gesamt überkam? Ich sah es am deutlichsten, nahte ein Feiertag. Gewohnt, im vertrauten Kreis ihn zu empfangen, seine innigste, beglückendste Heiligkeit sprießen und aufblühen zu machen unter schirmendem Dach, an gastlichem Tisch, und nun selbst verbannt und entfremdet, ein unsteter, schutzloser Wanderer — wie mußte ein solcher Kontrast, nicht beschönigt und nicht gemildert, in der Empfindsamkeit wühlen und sie zerreißen! Einen Christen überflog die Ahnung davon höchstens am Weihnachtsabend (da ging er wohl hin und suchte im Rausche Vergessenheit). Was aber betäubte den Juden? Was riß ihn aus dem Heimweh empor, in dessen Tiefe er unaufhaltsam hinabtauchte, gellte der Schofar, oder Kol nidre zitterte um sein Ohr, schimmerte der achtarmige Leuchter vor ihm, oder der Seder lud ihn zum Brote des Elends, ja glänzte auch nur der Schein einer Sabbatkerze? In der Peßachwoche kam einer in mein Quartier, ich setzte ihm Mazzoth vor; bevor er den ersten Bissen verzehrte, begann er jämmerlich und haltlos zu schluchzen. Solche erschütternde Harmlosigkeit, ins Gedächtnis unvergeßlich geprägt, überzeugt stärker als langatmiger Phrasenschwall. Sie mahnt an ein Heldentum des jüdischen Kämpfers, das er vor den übrigen voraus hat: dieses Ringen und dieses Siegen umbrüllte kein begeisternder Hurraruf, sie lohnte keine Anerkennung, und kein Orden spreizte sich auf der Brust, die auch Wunden empfing und Narben davontrug.

Umgekehrt war es: das Verhalten der Umgebung trug dazu bei, fühlbar den Konflikt zu verschärfen. Der deutschen Armee Kameradschaftlichkeit — man hat ihr tönendes Lied gesungen.

Man hat die Reklametrommel gerührt, und der bombastische Lärm, der auf dem geduldigen Kalbfell verübt ward, stieß von je feinere Ohren ab. Eines steht fest und duldet keinen Zweifel: wo es im Feuer galt, einem Gefährdeten beizuspringen, wurde wohl überall die Hilfe geleistet, ohne mit der Wimper zu zucken, ohne nach Entgelt oder Auszeichnung zu fragen. Allein, was über dies Selbstverständliche hinausging (es fußte unter Umständen auf der Voraussetzung insgemein erstatteter Wiedervergeltung), ließ sich qualvoll suchen. Wem fiel es ein, die körperliche Preisgabe — fast mechanisch wurde sie gewährt und hingenommen — auf seelisches Gebiet zu übertragen, in geistigem Betracht zu wiederholen? Ohne sentimentalen Überschwang, den Verlogenheit oder backfischartige Schwärmerei dem Begriff des Feldgrauen andichtet, blieb ein jeder für sich allein. Wie er in der Regel den Überfluß seiner Liebesgaben für sich behielt, sein Eigentum vorsichtig und argwöhnisch hütete, so teilte niemand Sorge und Freude. Seelische Vereinsamung war das Los, das keinem der Krieg ersparte. Je näher man leiblich zusammenhauste, miteinander aß und trank, wachte und schlief, desto weiter rückte man geistig ab. Das gegenseitige Sichkennenlernen mit seiner unerhört intimen Verflechtung lehrte selten Verwandtschaft: es deckte Verschiedenheit auf. Zur Entfremdung führte es, selten zur Annäherung, schlug keine Brücke, sondern höhlt die Kluft. Es bedingte zuweilen eine Reaktion, die desto explosiver sich entlud, je enger der Zwang umschnürte und einpreßte. Die Anwendung auf den jüdischen Soldaten liegt bei der Hand. Für ihn komplizierte sich die Lage in höchster Eigenart. Während meines Feldrabbinats begegnete ich nicht einem, der, fügte es der Zusammenhang, mit dem Geständnis zurückhielt, eine Überraschung sei ihm widerfahren; nun erst sei es ihm aufgegangen, wie er bisher im Ghetto gelebt habe. Mauern, Graben und Wall, die von der Welt uns scheiden, fielen mit unserer Einbürgerung. Eine Judengasse, winklig und krumm, steht laut behördlicher Anordnung nicht mehr. Aber staatliche, wirtschaftliche, kulturelle Verschmelzung unangestastet — ward von uns, Hand aufs Herz, das Schlagwort von der Synthese mit

den Bürgern unserer Heimat verwirklicht? Bevorzugten wir nicht in der Klasse jüdische Mitschüler? Gehen wir nicht am liebsten mit jüdischen Berufsgenossen um? Verlegen wir nicht unsere Wohnung in Straßen, die jüdische Parteien sich wählten? Unterhalten wir nicht so gut wie ausschließlich jüdischen Verkehr, in den die Ausnahme christlicher Bekanntschaft sich einsprengt wie — die Versuchung drängt, den antisemitischen Jargon umzubiegen —, wie ein Fremdkörper? So natürlich und gegeben ist das Verhältnis, daß es uns nicht zu Bewußtsein gelangt. Wir erheben bewegliche Klage, wie die übrigen uns verkennen. Wie wenig wir aber von jenen wissen, von Art und Gattung, Gebaren und Geisteszug, unsere Mehrzahl stößt nie darauf. Mit einem Staunen ohnegleichen brach draußen das Erkennen herein. Wie Schuppen fiel es dem jüdischen Kameraden vom Auge, daß er sich vorkam, als entdecke er eine unbekannte Welt. Ich mag nicht bezweifeln, geschweige denn leugnen, bei der widerwilligen Zusammenkopplung sei nichts Heilsames wechselseitig entbunden. Bislang gaukelten wir in phantastischer Verzerrung den anderen vor (anstatt Belege zu häufen, nenne ich das Beispiel eines hochgestellten, gebildeten Offiziers: der hätte mich gern zum Feldgottesdienst begleitet; aber er scheute sich, weil doch der jüdische Ritus die Verfluchung Christi und seiner Bekenner vorschreibe). Eine unverächtliche Zahl mag vom Wahne geheilt worden sein, der sich kritiklos an Ritualmordmärchen nährte, der verbrecherische Finsterlinge, blutdürstige Werwölfe in uns sah, unseren Durchschnitt zumindest nach dem würdelos kriechenden, mauschelnden Hausierer beurteilte. Derartige Aufklärung, soweit sie bei einigermaßen gutem Willen erfolgte, darf immerhin nicht überschätzt werden. Ihr hält die Belehrung die Wage, die gegenübersteht, die auf der anderen Seite uns kam und keinen Zweifel ließ: wir bilden eine Art für uns, unbeschadet der Ähnlichkeit und Übereinstimmung. Es dreht sich hier um Feinfühliges, das einer empfindet, ohne es mit ausgesprochenem Satz zu umzirkeln. Worte umschreiben's nicht eindeutig, keine Definition arbeitet es in praller Schärfe heraus; zudem muß der bloße Versuch, will man's formulieren, sich hüten,

den anderen ungerecht zu verletzen. Jedoch wenn ich, damit eine Andeutung nicht fehle, mich der Trinkgelage im Offizierskasino erinnere (der Wein erfindet ja nichts, plaudert nur aus), ich begriff die Derbheit nicht, die, sinkt der Schleier, in Roheit ausartet; mir ging das Verstehen ab für den Mangel an Zartheit, an Vornehmheit, der, über geschlechtliche Dinge witzelnd, die eigene Ehe dem Gewieher betrunkenner Kumpane ausliefert. Das Heiligste, das im Juden anslug, traf keinen Widerhall. Was ihn am Festtag zutiefst bewegte, im religiösen Hause der Eltern priesterliches Wirken vorspiegelnd — gegenüber schwang keine Saite mit, volltönig ausklingend und harmonierend. Lernte man sogar einen braven Menschen schätzen, einen kenntnisreichen Gesellschafter, dessen Unterhaltung die Oberfläche verließ, es ragte eine letzte Scheidewand, die niemandes Seele, aus der Verkümmerng aufbegehrend, mit breitem Flügelschlag überflog. Dazu kam die Erschwerung des landläufigen Judenhasses, dessen Strömung bekanntermaßen — jedes Wort, dran gewendet, wäre vergeudet — unter Dauer und Verlauf des Feldzugs nicht litt. Es hätte, einen vorhandenen Gegensatz des Wesens bloßzulegen, des Antisemitismus nicht erst bedurft. Veranschlagt man seine Grobheit hinzu, eingewurzelt und vererbt, wie jegliches Schlagwort nicht zu erschüttern, wie jegliches Vorurteil nie zu widerlegen — was für eine Verwüstung richtete er in den Herzen an! Wieviele schloß er, wollten sie sich aufturn, durch unbedachten Scherz, durch leichtfertige Redensart, durch giftgeschwollene Kränkung! Was streute er aus an Bosheit und Niedertracht, daß üppige Saat in die Halme schoß: da ward einer gehänselt, der zweite übergegangen bei Beförderung und Auszeichnung, durch die Quälerei des Vorgesetzten ein dritter bis an die Grenze des Selbstmords getrieben! Es steht dahin, ob die Front von sich aus zu dergleichen Ausschreitungen neigte, ihr Entstehen begünstigend, ihr Vorkommen herausfordernd. Beschwerden und Klagen, die ungezählt, an Umfang und Art unübersehbar, mir zuströmten, erstickten nimmer das gegenteilige Bekenntnis. Nicht nur Offiziere und Ärzte versicherten, in ihrem Kasino werde der Takt unbedingt

gewahrt (hing auch überall die »Deutsche Tageszeitung« aus). Ihnen reihten sich einfache Leute an, die von ihrer Truppe das günstigste, zufriedenste Zeugnis aussagten. Doch wie dem sei, die Heimat trug Sorge, daß Nahrung und Zufuhr dem Judenhasse nicht entwand. Gleichgültig, ob politische Tendenz der Gegner sich des willkommenen Stoffes bemächtigte, ob anstößiges Handeln beklagenswert vieler Juden das Gerede von Wucher und Drückbergerei aufrecht erhielt — der Antisemitismus hätte aufleben müssen, wäre er im Felde erstorben. Er erweiterte den Spalt, der, anfänglich vielleicht unbewußt und geringfügig, gähnte. Er riß ihn mancherorts so weit auf, daß der jüdische Kamerad, schloß er nicht das Auge, um sich zu belügen, sich isoliert, sich vereinzelt dünkte. Die Krönung des judenfeindlichen Treibens, der kriegsministerielle Erlaß, die jüdischen Soldaten zu zählen und ihre Verwendung im Heer durch Umfrage festzustellen (der untilgbar schmähhchste Schimpf, der unsere Gemeinschaft seit ihrer Einbürgerung schändete) — bedarf es eines Satzes über ihre Wirkung auf den, der, seines Judentums leise bewußt, einen Funken Ehrgefühl besaß?

So fügte sich eines zum anderen. Die Glieder wurden geschlungen, bis eisern die Kette geschmiedet war, in Weißglut gehämmert, unzerreißbar gestählt. Es kristallisierte sich, was den Krieg zum jüdischen Erlebnis gestaltete. Widerspruch und Abstoßung erzeugten den kraftvollen Gegendruck. Die Verneinung zersetzte sich, bis ein Bejahendes sich niederschlug. Aus der Gärung quoll, was, farblos und inhaltlich noch unbestimmt, heißen darf: der Wille zum Judentum. Was füllt den Ausdruck, und auf welche Sphäre erstreckt er sich? Deckt ihn der Begriffskomplex, den Denkgewöhnung und Sprachgebrauch mit dem jüdischen Namen verknüpfen? Oder sprengt er den Rahmen des rein Religiösen, reicht hinaus über Glauben und Frömmigkeit? Es wäre reizvoll, um auf den Grund zu gehen, etwas über den Zusammenhang einzuschieben, der Krieg und Religion verbindet. Allein ich fürchte, die Erörterung führte zu weit, weshalb der Aufschwung, der von der Mobilmachung ab Kirchen und Synagogen

füllte, nach kurzer Frist zusammenbrach: ihm folgte der Rückschlag ungestümer und reißender, je stürmischer einst der Drang hervorbrach. Es hieß mir selbst wie andern Sand in die Augen streuen, suchte ich im Feld einen ähnlichen Vorgang zu vertuschen. Als die Andachten draußen den Nimbus des Außergewöhnlichen abstreiften, bei ruhiger Kampfzeit in bemessenem Abstand wiederkehrend, als die Erscheinung des Feldrabbiners der angestaunten Sensation sich entkleidete (ihrer Betrachtung mischte sich Stolz und Genugtuung bei), seitdem ließ der Andrang zum Feldgottesdienst merklich nach; es schwächte sich die Stimmung, die über ihm lagerte. Doch genug blieb zurück, um sinnfällig aufzuzeigen: stürzte die Flamme, die in der Heimat emporschlug, wie ein Strohfeuer, knisternd und qualmend, im Lager des Heers dämpfte sich die Lohe, da sie nicht mehr so hoch ging, zu einer stillen Glut; sie glomm in den Herzen und wärmte sie, zog, wen's fröstelte, an, und kehrte er in unwirtliches Gelände zurück, gab sie beseligendes Leuchten auf seinen Weg. Trieb wohl manchen der Wunsch, gelegentlich sich vom Dienste zu drücken, der scharfen Zucht und Aufsicht des Truppenteils zu entrinnen, den Durchschnitt lockte religiöses Bedürfnis. Er wollte abwerfen, was ihn lastend beschwerte. Aus dem Grauen der Schlacht sehnte er sich nach einer Stätte des Friedens. In die Öde der Fremde, die unverstanden ihn einengte, wollte er ein Stück heimischen Bodens verpflanzen. Der dem Tode stündlich ins Auge sah, sein oder des Nebenmanns Ende als eine Möglichkeit erwägend, die bloß zögert und im Nu sich erfüllt, auf ihm wuchtete ein adliger Ernst, eine schwermutvolle Bereitschaft, von hinnen zu gehn, vor dem höheren Richter zu erscheinen. Das alles schlummerte in ihm, ausgesprochen oder geahnt. Und es dämmerten Tage, da es erwachte, da es ans Licht drängte, in ausbrechendem Jubel frohlockte. Es hob ihm die Füße, mochte sich der Regen ergießen, der Weg sich dehnen, der Morast sich klebrig vertiefen. Beinah jeder der regelmäßigen Gottesdienste, die ich durch Divisions- oder Korpstagesbefehl ansagte, hatte sozusagen seinen Stamm. Er fehlte niemals; ihm wurde die

vorausgewußte Einkehr der Andacht zu etwas Erwartetem, etwas Vertrautem, das dazu gehörte, nicht säumen durfte. Und stets von neuem überwältigte ihn mit den andern der Kontrast des Raumes, der die Beter vereinte, Wiese und Trümmerstätte, Scheune und Kirche oder Quartier, abweichend vom Gewohnten und Geliebten zu Haus. Und immer wieder packte ihn die gedrungene Kürze der Andacht, nicht künstlich vorbereitet noch zugestutzt, auf unwesentlich mehr denn eine halbe Stunde beschränkt, in einer Auswahl hebräischer Stücke verankert, von deutschen Gebeten umrahmt, an beliebigem Fleck in knapper Predigt gegipfelt. Kein besoldeter Chor war einstudiert — die Gemeinde sang (sie lernte es allmählich). Selten fungierte ein Kantor, stimmlich gebildet — der vor den andern im Gebetmantel stand, gab, was er konnte. Kein Orgelhall erstickte keimende Andacht — sie sproßte und blühte, im Herzen gesät, von scheuem Gemurmeln geerntet. Ein Stempel der Einheit drückte dem Ganzen sich auf, da fast stets alle Funktionen in mir sich vereinten. Und auf Ehre und Gewissen sei's gesagt: nicht ein einziger der zahllosen Gottesdienste, die mein vierjähriges Feldrabbinat durchzogen, entließ mich, verhallte der abgewandelte Priestersegen zum Schluß, ohne den Eindruck: Hier ist gebetet worden schlicht und fromm und andachtsvoll! Dem jüdischen Feldgottesdienst kam zu Gute, was sich draußen am Menschen überhaupt vollzog: der heimatlichen Beziehung bar, stellte ihn das Geschick auf sich selbst; da fiel Tand und Zufälligkeit von ihm ab, er zog sich auf seinen Kern zurück und lernte die Dinge herb scheiden, nüchtern ihr Wesen herauschälen. Er fühlte, weshalb einer zur Andacht den Schritt lenkt, was die von ihm fordert und ihm gebietet. Aus heißer Seele, aus wundem Herzen zu beten, verschwiegene Zwiesprache zu halten mit dem in der Höhe — darauf kommt's an, nicht auf den Schwatz und die Eitelkeit, die leider unsere Synagogen veranstalten. In diesem Sinne stehe ich nicht an, Besserwissern und Spöttern zum Trotz von einer Kriegsfrömmigkeit zu sprechen, von einer Neugeburt des Religiösen im Felde, der Wiederbelebung des Jüdischen auf dem Gebiet, das von je unserem Stamme ge-

hörte. Ich bin mir freilich vollkommen bewußt: ein Letztes kommt hinzu, das nicht übergangen noch ausgeschaltet noch unterschätzt werden darf. Es gab noch eines, das zum Gottesdienst zog; es verlieh ihm Grund und Verwurzelung, Farbe und Prägung, weil es in ihm den gegebenen Exponenten fand. Es überschritt den kleineren Bezirk der Gottesfurcht, weitete das Judentum zum schrankenlos umfassenden Faktor. Ich verweise auf das Negative, das dreifach den jüdischen Krieger abstieß, wie das Schlachtgewühl seine Menschlichkeit tiefer verletzte, seine Seele sich fester knüpfte an die Lieben daheim, wie seine Sonderart unter den andern seelisch verwelkte, wofern sie nicht gehaßt und gemieden war. Wo lagen für ihn Verständnis und Teilnahme befreit? Wo durfte er sich ergehen, ohne Anstoß zu fürchten, ohne auf Hohn und Kränkung zu treffen? Wo konnte er zudem aufrecht sein Judentum bekennen, durch Meldung, durch Beurlaubung erweisen, daß er die Gemeinschaft, die man ihm vorwarf, nicht feig oder schamhaft versteckte? Im Feldgottesdienst mündete jeglicher Ausweg, von welchem Orte er aufbrechen, zu welchem Ziele er pilgern mochte. Und wie bei der Truppe schon die Solidarität den Zusammenschluß mit jüdischen Kameraden erzwang, wie er innerhalb eines Lazarets fast in der Stunde der Einlieferung erfuhr, ob es jüdische Leidensgefährten berge, so marschierte er unverdrossen Kilometer um Kilometer. Das jüdische Blut, das in den Adern kreiste, sang ihm das Wanderlied. Und darauf neben solchen zu stehen, die Herkunft und Glaube mit ihm verband, Blutsart und Seelengemeinschaft zusammenschloß, von ihnen umhegt, umfriedet zu sein, welch innere Beglückung, welch wundersame Erhebung, daß schneller darob die Pulse jagten und hämmerten — nicht kühle, verstandesarne Zergliederung deutet es aus: ein Gefüge wortreicher Sätze wäre ein Sarg, dessen Deckel das pulsierende Erlebnis sprengte. Wie armselig, preßt man's in eine Schablone und klebt wohlgefällig die Etikette des jüdischen Nationalismus darauf! Wie engherzig nicht minder, versteift man sich, es müßte politisch in Bestrebungen und Forderungen des Zionismus enden, obgleich dessen Bewegung

breite Massen der Kriegsteilnehmer ergriff! Ich schweige von mir und erwähne einen Freund, dessen Namen die jüdische Zeitungs-welt kennt. Zu Kriegsbeginn ereiferte er sich, zwischenstaatliche Beziehungen zur Judenschaft feindlicher Länder seien ein für alle Mal zu durchschneiden und abzutrennen; wie der Feldzug in den zweiten Winter hineinging, ließ er ein Lehrbuch schicken und lernte hebräisch. Keines Schemas wegen, nicht der hohlen Phrase zulieb erscholl aus feldgrauen Kreisen so dringlich und wiederholt die Bitte um Einigkeit, der beschwörende Ruf nach der Parteien Versöhnung. Er verlangte nicht platte Gleich-macherei. In ihm triumphierte — ich finde keine bessere Be-zeichnung — das jüdische Allgefühl: seine Flamme lohte ver-zehrend und läuternd, von jeder Andacht unterhalten, wenn aber zum Fest die Hunderte zusammenströmten, dann entfacht und durchglüht und gen Himmel gesteigert. Das Brausen der Chöre beim Ausheben der Thora, die Melodien der Haggada beim dürftigen Seder, das Schmettern des Moaus Zur im Flackern der Lichter — wer sich in die strömende Wonne einmal hineinwarf, darein zu tauchen und die Seele zu baden, wahrlich, er schämt sich nicht, erzählt er mit armseligem Stammeln davon, und sein Auge wird feucht.

Meine Betrachtung neigt ihrem Ende sich zu. Sie ver-schmähte es nicht, sich auf persönliche Erfahrung zu stützen, die der Krieg mir schenkte. Aber sie fußt zur Genüge auf sachlicher Beobachtung, bei anderen vorgenommen, auf Einverständnis und Bestätigung, ringsum empfangen und eingeholt. Träte jetzt kopf-schüttelnd einer daher, der, im Felde gewesen, nichts davon ver-spürte, was ich in ihn hineinrug, aus ihm herauslas, er erschütterte die allgemeine Gültigkeit nicht, die meine Untersuchung beansprucht. So abweisend und anmaßend es klingt, ich erübrigte für ihn nur mitleidsvolles Bedauern. Denn ich gebe den Glauben nicht auf, daß der namenlose Schrecken des Weltkriegs einem höheren Heilsplan diene. Was er der Menschheit bringt, preisen dereinst kommende Geschlechter. Was er Deutschland vermittelt in seiner Niederlage, wir hoffen es zu schauen, wenn die Wirrnis

sich löste, die Zerrüttung sich ordnete. Für unser Judentum aber baue ich darauf, daß an ihm des Propheten erhabene Schau sich wiederholt: der sieht das Haus Israel wie einen Haufen menschlichen Gebeins, auf der Fläche eines Tales zerstreut, verwest und verdorrt; doch göttliches Geheiß legt Sehnen auf die Gerippe, umkleidet sie mit Fleisch, überzieht sie mit Haut, haucht ewigen Geist in sie, der sie belebt und auf die Füße stellt; die Gräber öffnen sich, und aus der Gruft steigt ein wiedererstandenes Volk. Möge das Wüten des Krieges nicht anders trotz Wunden und Opfer uns frische Blüten erschließen! Möge aus dem Erlebnis, das er den Tausenden ward, die endlich den heimischen Boden betreten, möge daraus, sobald sie sich eingewöhnten und Wurzel schlugen, die Erneuerung unsrer Gemeinschaft hervorbrechen — voll Kraft und Mut und tätigen Dranges, fruchttragender Zukunft gewiß!



רוחות und זיקין

Von J. N. Epstein.

על הזיקין ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות (הוא) אומר ברוך שכהו וגבורתו מלא עולם.

So Mischnajot (ed. pr. u.s.w.), Ed. Lowe, Ms. Kaufmann, Parma, Hamburg und *Mj.*¹⁾; *Mb.*²⁾ Ms. Oxf. (בית נתן) und Paris, HG. ed. Berlin 72, RIF., RABIAH. ed. Aptowitzer I 137, RID. (RAS.)³⁾ und AGUDA. *Mb.* Drucke und Ms. M., R. Nissim aus Kairuan (Geonica II, 273 Anm. 1), (Raschi)⁴⁾, Meïri⁵⁾ und Ajin Jakob haben: ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים; Ms. Berlin und eine Kollation von R. Samuel Lerma⁶⁾: ועל הרוחות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים; R. Josef Aschkenasi (bei Adeni): ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הזועות ועל הרוחות ועל הברקים.

Die Reihenfolge der Piskas in b. 59a Drucke ist: 1. ועל הרעמים, 2. ועל הברקים אומר ברוך שכהו וגבורתו מלא עולם und 3. ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכהו וגבורתו מלא עולם = *Mb.* Drucke; Ms. München, Oxf. und Paris aber haben in der Piska: 1. ועל הרוחות ועל הברקים, 2. ועל הרעמים ועל הברקים, 3. ועל הרוחות ועל הברקים.

¹⁾ Die *Mischna* im *j.*, ed. Venedig und Krotoschin, vor jedem Perek.

²⁾ Die *Mischna* im *b.*, in Mss. vor jedem Perek oder (wie in Ms. M.) parallel mit der Gemara, in den Drucken an Ort und Stelle.

³⁾ ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים fehlt in RAS., im קיצור fehlt wiederum ועל הרוחות ועל הברקים, aber die Erklärung zu רוחות ist geblieben.

⁴⁾ Raschi im RIF. zur *Mischna*: זיקין וזועות ורעמים ורוחות הכל כפי שכתוב.

⁵⁾ Meïri (ed. Warschau) und AJ. hatten die *Mischna* von IX in kleinen Abschnitten geteilt, an Ort und Stelle gesetzt, vor sich, und hier 58b hatten sie die *Mischna* על הזיקין u.s.w. bis לפרקים (so Meïri als »dritte« *Mischna* bezeichnet, AJ. zitiert bloß unseren Passus).

⁶⁾ Darüber in einer besonderen Schrift über den *Mischnatext*.

⁷⁾ Wohl verschrieben, oder verdruckt, von ועל הזועות ועל הרעמים ועל הברקים.

mit den entsprechenden Gemara-Abschnitten¹⁾, welche Reihenfolge entschieden die ursprünglichere ist, eben weil sie in allen diesen Mss. gegen die Reihenfolge ihrer Mb. ist²⁾; auch Tos. 59a hatten hier eine »Piska«: על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם, also nach der Reihenfolge der Mss.; Tos. R. Juda Sire Léon (ברכה משולשת) hat 59a folgende Schlagwörter: 1. על הברקים ועל הרעמים אומר. 2. על הרוחות אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם (ebenso Tos. R. Ascher) und 3. על הברקים ועל הרעמים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם. was, wenn auch frei paraphrasierend, ebenfalls jener Reihenfolge folgt.

Aber b. ibidem 59a unten hat: על ההרים ועל הגבעות. אמו וכו' (so Ms. M.³⁾; Ms. Oxf. und Paris: ברוך ותני על הברקים ועל ההרים ועל הגבעות. Daraus geht zumindest soviel hervor, daß Abaji ברקים als letzte in der Reihenfolge, vor על ההרים, hatte (s. auch R. Nissim ibid.). Andererseits hätte Abaji allerdings nach dem Texte des b. — רוחות in seiner Mischnā gehabt. Es heißt ja hier oben zur »Piska« ועל הרוחות, die nach Tos., wie bemerkt, מלא עולם וגבורתו מלא עולם, lautend dürfte: מאי רוחות אמר אביי ועפא ואמר אביי גמירי דועפא haben schon HG. ed. B. 75, RIF., Aruch s. v. ועף u. a. Aber Ms. M. hat bloß: על הרוחות מאי רוחות אמר אביי ועפא (4) ועל הרוחות אמר אביי גמירי וכו', und HG. ed. Ven. 11c hat, nach der Erklärung von רעמים (= b. 59a): על הרוחות מאי רוחות אמר אביי ועפא אומר ברוך שכחו מלא עולם, wo רוחות אמר אביי ועפא, wo eingeschoben zu sein scheint.

1) Von א"ר אלכסנדרו אמר דיב"ל לא נבראו רעמים כו' bis וקיים ועל הרעמים ואתי מטרא zur Piska steht in allen Mss. richtig nach בטאטרו, was unbedingt richtig ist.

2) Die Mb. (sowohl die der Drucke als die der Mss.) ist, wie ich in der genannten Schrift ausführe, kein Bestandteil des b. — In HG. ed. V., wo die Mischna, 11b, fehlt, hat 11c in der Erklärung die Reihenfolge: 1. על הרעמים, 2. על הרוחות und 3. על הברקים, aber in ed. B. 75 fehlt על הברקים מאי ברקים ברקים.

3) Ähnlich שטה ibid.: ברוך ותני נמי הכא ברקים.

4) על הרוחות מאי רוחות fehlt auch in Ms. Oxf. und Paris, eine übliche Variante an Stelle einer Piska.

Im *j.*, ed. Ven. 13c, Ms. Leiden und Ms. Rom (Ginzberg 353), steht nach der Gemara zur Piska על הרוחות מהו אומר על הברקים (ברוך שבהו וגבורתו Rom) מלא עולם. מתנתא בשבאין ביעף וכו' Die Kommentatoren haben es als Piska aufgefaßt, ebenso hat Syrilejo: ועל הרוחות: מתני' וכו' und ebenso hatte es — wenigstens: aufgefaßt — Aruch, s. v. קוומיקון (בהלכה על הרוחות) קוומיקון und s. v. (בגמ' על הרוחות) קמים. Aber ²⁾מהו zeigt, daß hier etwas Neues, das in der Mischna nicht steht, behandelt wird, wie z. B. *j.* Ber. 13d: העובר בין הקברות מהו אומר וכו' = Tos. VII 9, ה"ר in b. 58b. Es ist daher wohl, wie jenes, eine Barajta, die hier, wie oft im *j.*, und nicht selten auch im b.³⁾, ohne jede einleitende Note (תני u. ä.) zitiert ist.

Nun hat Tanchuma Buber 12 unsere Mischna wie folgt zitiert על הויקים ועל הוועות ועל הברקים⁵⁾ ועל הרעמים⁵⁾ אומר על הרוחות (ברוך שבהו) מלא עולם: (כך⁵⁾ שנו רבותינו — הרי זה מן המשנה) ועל הרוחות!

wird daher wohl in unserer Mischna — ein späterer Zusatz sein, und zwar, wie oft, nach der, im *j.* angeführten, Barajta, ein »Zusatz«, welcher dem *j.* noch unbekannt war — wie ihn auch Tanchuma noch nicht hatte —, denn auch Mj.⁶⁾ (die »Piska« von 13c) und die meisten Piskas im *j.*, von der Mj. gar nicht zu reden, sind späteren Datums. Als Zusatz ist seine schwankende Stellung inmitten der einzelnen Glieder recht begreiflich. Ob auch im b. 59 a על הרוחות אומר ברוך שבהו מלא עולם

¹⁾ Die große Piska 13d: ר' יהודה אומר וכו' hatte er nicht.

²⁾ Lowe, Kaufmann, Parma, Hamburg, Mj., Ms. Berlin und Lerma haben in der Mischna: הוא אומר.

³⁾ Wie b. Jeb. 98b מקצתן וכו' Git. 22a עציץ וכו' Nas. 50a מכנים פסול וכו' = *j.* VII 56b und Nid. 49a ואיזה נצל כו' was Rab Nissim zu Sab. 95 als מתני' עלה anführt, u. a. m.

⁴⁾ Jalkut Ps. § 536 zitiert aus Jelamdenu: על הרעמים ועל הברקים. הוא אומר כו' שבהו וגבורתו.

⁵⁾ Die Frage lautet: כיצד ויקים וברקים כיצד. מברך עליהן.

⁶⁾ Die großen »Piskas« im *j.* Berachot, s. Frankel, Hodeg. 229 und 225, auch darüber an anderer Stelle.

wie diese »Piska« ursprünglich gelautet haben dürfte (s. oben), keine »Piska«, sondern Barajta ist; oder רוחות מאי רוחות. מאי רוחות. spätere Glosse im b. ist, und ואמר אבוי ועפא eine Fortsetzung seiner Mēmra über ברקא (so richtig Ms. Oxf.)¹⁾ ist; oder aber jener Zusatz schon Abaji in der Mischna, und zwar vor ברקים, vorgelegen ist; sei dahingestellt.

ויקא erklärt Samuel, b. 59a und j. 13c, mit כוכבא דשביט ויקין, »Komet«, »Sternschnuppe«; Rab Hai (Aruch s. v. וק I): *אש שמקדחת למעלה ונראה לה אור (עמודין של אש שנראה למעלה)*, »Sternschnuppe« (vgl. Aruch s. v. ככב I), nach demselben mit Jes. 50, 11 identisch oder verwandt. Syr. ויקא, *stella volans*, כוכבא הנון דסטין בלילוחא או כשטא נרניא דאיך גארִא מהכשטין בשמיא מתקרין ויקא PSm. 1119, AUDO. 271. Die Erklärung des b. und j. teilte auch Tanch. ibid., denn seine Frage lautet מי שרואה ויקין וברקים כיצד מברך עליה (s. oben). ויקין in dieser Bedeutung, mit ברקים in einer Gruppe, auch Lev. r. XXI 3 (= Midr. Ps. XVIII, 23; Thr. r. Proem. 30 und IV 12)²⁾: (I. Sam. 30, 17) מהו למהרתם א"ר יהושע בן לוי שתי לילות ויום אחד, מי היה מאיר לו הקב"ה בזיקים וברקים.

Aber die Anreihung und Gruppierung von ויקין mit וועות, das doch kaum bloß des gleichen Anlautes (Alliteration) wegen geschehen ist, und רעמים, und der Segensspruch, »dessen Kraft und Macht die Welt voll ist«, zeigen, daß es sich hier um eine dem Menschen auffallende Kraftäußerung der Natur handelt, was aber beim Lauf des »Kometen«, oder beim Sichentzünden der »Sternschnuppe« nicht der Fall ist.

Nun bedeutet ויקא im Aramäischen auch »Wind«, »Sturm«; Syr. ויקא, »turbo« und »pulvia vehemens cum turbine« (Psm. 1118, AUDO. ibid.); Mand. ויקא »ventus, tempestas (Psm. 1119).

¹⁾ מאי ברקים אמר אבוי וכו' ואמר אבוי ברקא כו' In Ms. M. fehlt מאי ברקא, ebenso fehlt in Paris ואמר רבא ברקא, וברקים אמר רבא ברקא!

²⁾ In den zwei letzten Stellen steht eine Glosse כמה דהנינן תמן על הויקין ועל הוועות ועל הברקים, das eine spätere Erklärung ist, s. schon ט"ב.

Samuel, der Astronom, dachte nun an den ihm näher liegenden »Kometen«. Es wird aber einfach mit »Sturm« zu übersetzen sein. Die Mischna (ob Rabbi oder schon die ältere Mischna), wählte den Aramäismus זקן, weil es prägnanter als רוחות ist und im Volksmund in dieser Bedeutung geläufiger war. Die Anreihung und Gruppierung von זקן, וועות, ורעמים ist danach sehr passend: Es gehen zuerst »Stürme« voran, folgen »Erdbeben«, »Donner« u.s.w. Dieses זקן gab nun eine Barajta (die des j.) mit רוחות wieder!

Der »Zusatz« רוחות ist aber auch in einer anderen Stelle neben זקן eingeschlichen: b. Chul. 86a: משעלו בני הגולה פסקו הזיקין והוועות (והרוחות) והרעמים ולא החמיץ ינם ולא לקה פשתנם; Raschi hat die Reihenfolge וזקים וועות ורעמים ורוחות, und danach wäre hier זקן wie im b. Bēr. »Sternschnuppe«, was aber zu den »Wetterschlägen« und »Plagen« nicht paßt! Aber in Ms. München und Rom fehlt ורוחות! Im j. Maas. Sch. V 56d: משעלו בני הגולה לא לקה פשתן וכו' Es handelt sich ausschließlich um »Wetterschläge« (durch Sturm und Hagel u. ä.), und זקן bedeutet nichts anderes als רוחות »Stürme«. Abot dRN. Schechter II. Vers. XLVII (fol. 65 b): וג' נתמעטו משדיבה תלמוד זורה. נתמעטו המזיקים נתמעט המהומה hier ist wohl jenes זקן im Sinne von »רוחות«, »Geister« = מזיקין, genommen. In Abot dRN. II. c. XXXVII (fol. 48a) dagegen steht יקדים für sonstiges מזיקין. והזיקים. <הקשה>. וי"א אף המזיקין (b. Pes. 54a): וי"א הכחות ומזיקים; Sifre Deutr. § 355: וי"א הצנה וזמן c. V, ed. Weiß 60; b. BM. 107b: וזמן הצנה וזמן המזיקין (Raschi: רוה), eine Gruppe, die auch in den bab.-aramäischen Zaubertexten vorkommt, so bei Schwab, PSBA. XIII, 587, Montgomery, Aramaic Incantation Texts Nr. 14, 5—6 und Nr. 29, 9: זקן ומזיקין und ebenso ist Nr. 21, 2, 22, 2, 23, 2, 3—4 zu lesen (neben רוחות).



Zur Überlieferungsgeschichte des jüdisch-deutschen Samuel- und Königsbuches.

Von W. Staerk in Jena.

Die j.-d. Bearbeitung des Inhalts von Sam. und Reg. im Rhythmus der sog. Rosengartenstrophe ist eine der interessantesten Erscheinungen der älteren j.-d. Literatur. Nirgends hat wohl die Verschmelzung deutschen Gemütslebens mit dem religiösen, in den heiligen Schriften Israels wurzelnden Geist des Judentums einen so harmonischen poetischen Ausdruck gefunden wie in diesem Stück Reimbibel. Was der altsächsische Heliand für die Geschichte der Durchdringung des germanischen Geisteslebens mit christlich-kirchlichen Ideen bedeutet, das haben das Samuel- und Königsbuch und die anderen alten gereimten Bearbeitungen alttestamentlicher Traditionen über Israels Vergangenheit für das Einwurzeln des mittelalterlichen Judentums in deutsches Denken und Fühlen zu bedeuten. Schon allein der kühne Gedanke, die heilige Überlieferung des Judentums in das Gewand des deutschen Heldenepos zu hüllen, ist eine Tat gewesen und zeugt von einem Interesse und einer Aufgeschlossenheit für die Geistesätze des deutschen Volkes, die wohltuend absticht von der geistigen Verengung späterer Zeiten.

1. Die gereimte Paraphrase von Sam. und Reg. ist handschriftlich und in Drucken erhalten. Als Druckwerk läßt sie sich zuerst im Jahre 1543/44 nachweisen. Damals erschien in Augsburg die zweiteilige Epopoe Königsbuch und Samuelbuch, jeder Teil mit besonderem Titel. Dieser Druck (A) ist anscheinend nur noch in 2 oder 3 Exemplaren erhalten. Eins befindet sich in der Bodleiana, ein anderes in der Jenaer Universitäts-Bibliothek

(Rabb. II 95)¹⁾. Nach dem Titel ist Reg. 1543, Sam. 1544 erschienen. Im Jenaer Exemplar, wo Reg. und Sam. zu einem Bande vereinigt sind, steht am Schlusse von Reg. die Bemerkung Augustae Vindelicorum per Paulum Aemilium, Anno Domini MDXLIII, während in Sam. nichts davon steht. Es scheint also, als sei der Konvertit Paulus Aemilius der Herausgeber (s. u.) Die abweichende Ordnung Reg.—Sam. ist vielleicht nicht zufällig, sondern beabsichtigt, denn die Ankündigung im Titelblatt von Sam. kann dahin gedeutet werden, daß beide Bücher von vornherein im Druck auf einander angelegt waren. Hier heißt es nämlich:

der שמואל ist das erst teil von dem ספר
 מלכים den es kert als zu einander, vor habt
 ir das ספר מלכים un' izund hab ich den
 שמואל dar zu gedruckt als ein בתב,
 gedruckt in der keiserlichen stadt Augspurg
 im jor do man zelt drei hundert un'
 vir in der kleinen zal [= 1544]

Wenn man den Ausdruck vor habt ir das s. m. räumlich deuten darf, so hat der Herausgeber sich erst hinterher, nach Fertigstellung des Druckes von Reg., entschlossen, auch den Sam. zu drucken und dann beide in einem Bande ausgehen lassen. Oder man muß annehmen, daß der Titel von Sam. eigens zurecht gemacht ist für die Vereinigung beider Paraphrasen in einem Bande. Doch erklärt sich dann die Anordnung Reg.-Sam. nicht.

Aber so oder so, sicher ist, daß beide Teile der Epopoe ursprünglich als selbständige Bücher bestanden haben. Dafür spricht nicht nur die Sonderexistenz von Reg. in verschiedenen Drucken, sondern auch folgender Umstand: Sam. gibt in 1721 Strophen den Inhalt von 1. und 2. Samuelis wieder. Nach 4 einleitenden

¹⁾ Auch die Bibl. Nat. in Paris scheint es zu besitzen, vgl. Kat. der Orient. Handschriften I, 92. Worauf sich die von Steinschneider, Serap. 1869 S. 152 ausgesprochene Meinung gründet, diese Handschrift scheine ein Teil einer vollständigen Bearbeitung der geschichtl. Bücher der Bibel zu sein, kann ich nicht feststellen.

Strophen folgt der Inhalt von 1. Sam. 1. Die ausführliche Darstellung schließt mit der Wiedergabe der Sage 2. Sam. 24 (Str. 1678—1716). Dann folgen 3 Strophen, die kurz von Davids Tod, Salomos Nachfolge und Tempelbau handeln, und die übliche Schlußbenediktion nebst Dank gegen Gott und Anpreisung des Werkes. Sam. ist also eine völlig in sich abgeschlossene Dichtung. Vf. verweist die Leser, die mehr von Salomo wissen wollen, in Str. 1720 ausdrücklich auf das Königsbuch.

Aber auch dieses ist in der Ausgabe A eine durchaus selbständige Dichtung. Es beginnt wie Sam. mit einer hymnischen Introduction (Str. 1—3), überschaut dann ganz kurz die Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis zu Sauls Königtum (Str. 4—7) und faßt nun den Hauptinhalt von 1. und 2. Sam., den Übergang des Königtums von Saul auf David, in 5 Strophen zusammen. Erst mit Str. 13 beginnt die Paraphrase des Inhalts von 1. und 2. Reg. in 2248 Strophen. Den Abschluß bildet hier ein Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis 70 n. Chr. und der Ausdruck der Hoffnung auf das Kommen des Messias (Str. 2237—2261). Dann folgen noch einige hebräische gereimte Verse über Beendigung des Druckes (5. VII. 1543).

Der Herausgeber von A hat offenbar keinen Wert darauf gelegt, die ganz selbständigen Nachdichtungen von Sam. und Reg. inhaltlich zu einem einheitlichen Werk zu verarbeiten, sondern sie in der ihrer überlieferten Form widersprechenden Ordnung Reg.-Sam. in einem Bande nebeneinander gestellt. Dieser Umstand spricht aber nicht dafür, daß er von sich aus den Plan zu der dichterischen Behandlung der Traditionen jener biblischen Bücher gefaßt hätte, sondern er legt vielmehr die Vermutung nahe, daß der Vf. nach Vorlagen gearbeitet hat, die längst als fest in sich abgeschlossene Dichtungen bekannt waren.

Dafür spricht nun auch die Existenz einer handschriftlich erhaltenen Version von Sam. in Cod. hebr. nr. 33 der Hamburger Stadtbibliothek (H). Leider ist sie nicht vollständig. Titel und Anfang fehlen. Die Handschrift beginnt jetzt mit A 246, doch ist die strophische Gliederung schon hier ganz verschieden. Der

Anfang von 246 ist in H der zweite Teil einer Strophe, die folgendermaßen lautet:

ich bin sterker mer wen du denkt mich in meinem sin / wer
do hot das glük der fürt di braut do hin / 246 er unter lif den
lewen un' begreif in bei den hor(e)n / er warf in zu der erden,
das tet den lewen zorn.

Vorher gehen noch einige Reste. Seite 1 Zeile 1 ist der Schluß einer Strophe erhalten, die zu der Schilderung des Kampfes zwischen David und dem Löwen gehört. Vermutlich entsprach sie inhaltlich den Strophen A 243—244. Außerdem ist an das Vorsatzblatt rechts oben ein kleiner Fetzen angeklebt, auf dem die Reste von 2×4 Zeilen stehen. Bei den starken Abweichungen zwischen den beiden Rezensionen im Text und in der strophischen Gliederung ist es nicht möglich, diese Reste mit A zu vergleichen. Zwischen Seite 2 und 3 fehlen übrigens zwei Blätter, auf denen der Inhalt der Strophen A 256—273 gestanden haben wird. Nach dem Epigraph ist H von einem Schreiber namens Liwa für eine jüdische Dame Breideln (Bredeln^{*)}) geschrieben worden, den Schriftzügen nach wohl im 16. Jhdt. Es heißt da:

[dis] bu[ch] hon ich geschriben mit meiner hand / Liwa von
Regenspug (!) bin ich genant / meiner guten gonerin Breideln ist si
genant / zu freid sol si es nuzen un leien das beger ich.

Die lange vertretene Ansicht, in dieser Nachschrift nenne sich als Verfasserin der Paraphrase eine Frau Lite von Regensburg, darf jetzt als endgültig abgetan bezeichnet werden. Es steht deutlich Liwa im Text, und das ist ein öfter vorkommender männlicher Name. War der genannte Liwa ein Schreiber von Beruf, so hätte er mit der Abschrift H wahrlich kein Meisterstück vollbracht, denn die Handschrift ist sehr wenig sorgfältig geschrieben. Man hat oft den Eindruck, daß der Schreiber die poetische Form der Paraphrase nicht verstanden hat. Ganze Verse und Versteile fehlen, anderes ist sinnlos zusammengeschrieben;

**) Zweifellos ist Freudlen gemeint, wie nicht nur das Raphel-Strichlein über dem Beth (vgl. das von Karpeles mitgeteilte Klischee in der Festschrift zu A. Berliners 70. Geburtstag, S. 192), sondern auch die Schlußwendung: „zu freid soll si es nuzen“ beweist. Über den Namen s. Zunz, Namen der Juden (Ges. Schriften II) S. 48. 57. M. Br.*

manche Strophen sind nichts als Flickwerk, öfter mit unpassenden Zusätzen des Schreibers; die Reimtechnik wird mehrfach auf das gröblichste mißachtet¹⁾. Trotzdem ist H eine wertvolle Rezension, weil sie sprachlich im Ganzen die ältere Form darstellt gegenüber dem Text von A, der oft den Eindruck der Glättung und sprachlichen Modernisierung macht.

Über den Umfang und die Gliederung von H läßt sich nichts Sicheres sagen. Jetzt besteht die Handschrift aus 1435 Strophen. Da sie mit A 245 einsetzt, scheint sie kürzer gewesen zu sein als A. Trotzdem wäre es möglich, daß H auf die Vorlage von A zurückgeht. Auch die vielen sprachlichen und stilistischen Abweichungen zwischen A und H, die wohl zum großen Teil auf die geringe Sorgfalt des Schreibers zurückzuführen sind, würden nicht unbedingt gegen diese Annahme sprechen. Aber bei genaueren Untersuchungen ergibt sich, daß die Differenzen doch zu groß sind. Sie sind nicht bloß formaler, sondern auch inhaltlicher Art. Die Darstellung in H ist vielfach wesentlich anders als in A. Das nötigt zu der Annahme, daß H resp. seine Vorlage eine selbständige Rezension der Dichtung gegenüber der Vorlage von A ist. Dafür spricht besonders der ganz verschiedene Schluß in H und A. In H folgen auf A 1717 fünf Strophen, die direkt auf den Anfang des Königsbuches, die Erzählung von Dawids Krankheit im Alter, übergreifen, während A Dawid und Salomo nur abrundend erwähnt und in Strophe 1720 den Leser für alles weitere auf die Lektüre des Königsbuches verweist. Da nun, wie wir gesehen haben, dieser Schluß von A schon dem Text seiner Vorlage, also dem noch selbständig umlaufenden Samuel-

¹⁾ Es mag ein Beispiel für viele genügen. Strophe 2 in H lautet:
 er stund auf mit gewalt un' beiß der knaben lank / sein vil starke
 zen er ser zu enander zwank / er beiß un' reiß den knaben un'
 brocht in in große pein / Dawid do gewan, der lew was un
 gesunt / er stelt sich auf den lewen un' schlug in ganz zu tot /
 tüfel aso stark du host mich gebrocht in großer not /

Das sind zusammengeflochtene Teile der Strophen A 246 (Schluß) und 248 (Anfang und Mitte). Der Rest von A 248 findet sich in H 3 wieder, deren 2. Hälfte mit A 249 übereinstimmt.

buche, angehörte, so folgt daraus, daß H und A auf Vorlagen zurückgehen, die eine ganz verschiedene Stellung zu der natürlichen Fortsetzung von Sam. einnehmen.

Wir besitzen noch eine dritte handschriftliche Überlieferung von Sam., wenn auch nur in Gestalt eines winzigen Bruchstücks von Sam. Im Besitz von Prof. Porges in Leipzig befindet sich eine einzelne Lage Quartformat (P), die von einem Innendeckel sorgfältig abgelöst worden ist, sodaß die Schrift trotz der Kleister-spuren noch fast ganz zu lesen ist. Sie enthält auf Blatt 1 und 2 Strophe 406—409a, 409b—412, Blatt 3 und 4 Strophe 437—440 und 441—444a der Ausgabe A. Es fehlen also zwei Lagen dazwischen. Der Text dieses Fragments, dessen Schriftzüge wohl auf dieselbe Zeit verweisen wie die von H (16. Jhdt.), steht dem von H sprachlich näher als dem von A. Er darf also gleichfalls als älterer Zeuge für Sam. in Anspruch genommen werden. Um eine Beurteilung des Verhältnisses von P und H zu ermöglichen, stellen wir die in Frage kommenden Strophen einander gegenüber und fügen zum Schluß die entsprechenden Strophen aus A an. Eingeklammerte Worte in P bezeichnen Ergänzungen von Stellen, die garnicht mehr oder nur noch zum Teil zu lesen sind.

P.

H.

- | | | |
|---|---|-------------------------|
| <p>A 406 דוד:נביא שמואל
 liber sun / ich wil dich wißen
 loßen was du nun solst tun /
 di neid un' auch di haß ist
 großen di der künig hot /
 blibstu lenger bei mir er liß
 uns tun den tot.</p> <p>407 du must mit eitel fliehen hin
 ver fristen dein leben / as
 lang bis daß dir das künig-
 reich wirt von got ganz geben/
 erst hebt sich degen jungen
 dein angest un' dein not /
 du must gen in fluchten vor(?)
 dem bitern tot.</p> | <p>do sprach der נביא שמואל
 du liber sun / ich wil dich
 loßen wißen wi du nun solst
 tun / di neid un' auch di haß /
 bleibstu lenger bei mir er liß
 uns tuen den tot / das sag
 ich dir vor war.</p> <p>du must mit eitel fliehen fristen
 deinen leben / aso lang bis
 dir wert das künigreich von
 got wirt eigen pflegen (!) /
 erst hebt sich dengen (!) jun-
 gen dein angst un' dein not /
 du muest gen in fluchten vor
 dem bitern tot.</p> | <p>A 406</p> <p>407</p> |
|---|---|-------------------------|

- 408 flich hin in gots nomen, der dir wol helfen kan / do wurden si heiß weinen di zwen frumen man / so gebt mir urlop hern **דוד** zu **שמאל** seit / do wurden in ir augen mit treher über spreit.
- 409 urlop nam der kleinen un' hob gen **גבעה** zu dem **יונתן** / er sprach geseln hilf getreu meiner not / mich wil mein her der künig jo izunt schlagen tot.
- 410 nein sprach **יונתן** gesel das kan nit sein / er tut on meinen |wissen nichtz der vater mein / wi solt er mir vor helen dises herz leit / gesel es ist gelogen **דוד** zu **יונתן** seit.
- 411 es ist leider di worheit gesel mein / es felt neuert al ein schrit ich must der stochen sein / do klagt **דוד** **יונתן** al sein große not / bei got von himelreich er wil mich schlagen tot.
- 412 es weiß wol dein vater unser libschaft großen / dorum hot er es nit wíßen loßen / do (?) sprach
- 408 flich hin in gots nomen, der dir wol gehelfen kan / do ward heiß weinen di zwen frumen man / so gebt mir urlop her, **דוד** zu **שמאל** seit / do warn ir weinen (!) mit trehren über spreit.
- 409 urlop nam der kleinen un' hob sich bald von dan / er floch wider gen **גבעה** zu dem **יהונתן** / er sprach her un' gesel hilf mir aus meiner not / mich wil mein her der künig izund schlagen tot.
- 410 nein sprach zu im **יהונתן** gesel das kan nit gesein / nun tuet er on mein wíßen nichtz (!) der vater mein / wi solt er mir vor helen dise groß herz leit / gesel es ist der logen **דוד** zu **יהונתן** seit.
- 411 **יהונתן** gesel mein es felt neuert um ein trit / ich wer der stochen un' es het gefelt nit / do klagt **דוד** **יהונתן** al sein große not / bei got von himel reich er wil mich schlagen tot.
- 412 es weiß wol dein vater unser libschaft großen / do rum hot er dich **יהונתן** di sach nit wíßen loßen / do sprach zu im **יהונתן** rot selwert du werder man / was du dir selwert rotst ich hilf dir ob ich kan.
- 437 **יהונתן** gab dem knaben das arm Brust un' di pfeil / er sprach trag du mir si heim heb dich un' eil / der knabe lof hin heim aus dang (!) im

- 438 si kußten un' halsten sich di
zwen küne man / si weinten
aso דוד heschen began /
daß si sich musten scheiden
[daß] was in also leit / [do]
waren in ir wangen mit
trehren wol bespreit.
- 439 do sprach zu im דוד יונתן
geseln mein / flich un' frist
dein leben, got mus bei dir
sein / daß ich dir eit geseln
nit helfen mag / ich gelebt
bei meinen tagen ni kein
leidige[r]n tag.
- 440 [si] schiden von enander יונתן
gin[g] w[ider] heim / דוד
floch von danen naket un'
alein / er floch zu einer stat
di was נוב genant / do inen
warn כהנים Dawid si al er-
kant.
- 441 er gedocht [ich]
wil got frogen wi leicht wer
ich gewar / was ich sol be-
ginen was sol ich heben an /
wo sol ich hin fliehen o wei
ich armer man.
- 442 do lof er über ein heiden un'
di was also breit / mit men-
chem wilden krauten was si
über spreit / er ging über ein
kraut das was polmos genant /
des wilden kraut kreften tun
ich euch bekant.
- 443 wer dar rüber get der wert
ungesunt / er mus brot eßen
bald mit seinem mund / somit
er das eßen lang so mus er
- aus (!) der schweiß / דוד un'
די יהונתן di weinten aso heiß.
- si kußten un' si halsten sich 438
di zwen künen man / si wei-
neten aso ser דוד heischen
began / daß sie sich mußten
scheiden das was im also
leit / do warn ire wangen
mit trehren wol bespreit.
- דוד יהונתן 439
gesel mein / flich un' frist
dein leben got mues bei dir
sein / daß ich dir eit gesel
nit gehelfen mag / ich gelebt
bei meinen tagen ni so lei-
digen tag(n).
- si schiden von enander יהונתן 440
ging wider heim / דוד floch
von danen naket un' allein /
er floch zu einer stad di was
נוב genant / do inen warn
כהנים דוד si al wol kant.
- si trugen אורים ותמים un' 441
dorum lif er dar / er gedocht
ich wil got frogen wi leicht
werd ich gewar / was ich sol
beginen un' was ich sol heben
an / wo sol ich hin fliehen oi-
we ich armer man.
- do gingen (!) alber (!) di 442
heiden di was aso breit / mit
mengen kreutern do was si
über spreit / er ging über ein
kraut das was polmos genant /
des wildes krautes kreften
das tu ich euch bekant.
- wer dar über get der wert 443
un gesunt / er mues bald brot
eßen an derselben stund /
seumt er das eßen lag (!) so

- | | |
|---|--|
| ligen tot / von des hungers
kreften kam דוד in groß not. | moest er ligen tot / von des
hungers kreften kam er in
große not. |
| 444 er sprach zu dem כהן גדול
der hiß אהימלך / gib mir bald
..... | 444 er sprach zu dem כהן גדול
der hiß אהימלך / gib mir bald
brot zu eßen von hunger so
hon ich schwer (!) / do der
schrak aso ser der כהן גדול
rein / er sprach her sag mir
worum bistu alein. |

A.

- 406 do sprach der נביא שמואל דוד: liber sun / ich wil dir sagen was
 du solt tun / der neid un' haß ist groß den der künig hot / bleibstu
 lenger bei mir er liß dich schlagen tot.
- 407 du must in eitel eilen fristen dein leben / as lang as dir von got
 יתברך das künigreich wert geben / erst hebt sich an dein angest
 un' dein not / du must vor im flihen as vor dem tot.
- 408 flich hin in gotes nomen der dir wol helfen kan / si wurden gar
 ser weinen di zwen frumen man / so gebt mir her urlaub דוד zu
 שמואל seit / do wurden ire augen mit trehren bespreit.
- 409 urlaub nam her דוד un' macht sich hin dan / un' kam gen גבעה
 zu יהונתן / er sprach schwager un' eid gesel hülf es tut 'not / mich
 wil dein vater der künig aber ein mol schlagen tot.
- 410 nein sprach יהונתן das kan jo nit gesein / er tut nichts on mein
 wißen der lib vater mein / wi solt er mir vor helen das großen
 herzen leid / dorum ist es gelogen יהונתן zu דוד seit.
- 411 es ist leider wor liber schwager mein / es felt kaum ein trit ich
 mus der stochen sein / er klagt יהונתן al sein not / bei got יתברך
 von himel er wil mich schlagen tot.
- 412 er weiß wol dein vater unser libschaft großen / dorum hot er dich
 izund nit wißen loben / dorum rot mir liber schwager mein du
 werder man / er sprach ich wil dir helfen das best das ich kan.
- 437 יהונתן gab dem knaben di bogen un' auch di pfeil / er sprach trag
 es heim ge hin un' eil / er lif so ser daß im ab ran der schweiß /
 יהונתן un' דוד weinten also heiß.
- 438 si kußten un' halsten sich enander di zwen werden man / si weinten
 so ser דוד heschen began / daß si sich mußten scheiden das was
 in also leid / do waren ire wangen mit trehern über spreit.
- 439 יהונתן sagt zu דוד liber gesel mein / ge un' frist dein leben got

- יִתְבַרַךְ sol bei dir sein / daß ich dir eid gesel nit gehelfen mag /
ich gelebt bei al mein zeiten ni kein leidigern tag.
- 440 si schiden von enander יְהוֹנָתָן ging wider heim / דָּוִד floch von danen
naket un' alein / er floch in ein stat di was נֹבֵג genant / dorinen
woren דָּוִד בְּהַנִּים si wol kant.
- 441 si trugen אֲדָרִים וְחוֹמִים dorum lif er dar / er gedocht ich wil got
frogen leicht werd ich gewar / was ich sol beginen oder was ich
sol heben an / wo sol ich hin flihen ich vor irter man.
- 442 er lif über ein heiden di was gar breit / mit menchen wilden kraut
was di heiden über spreit / er ging über ein kraut das polmos
genant / des selbigen kraut kraft tu ich euch bekant.
- 443 wer dorüber trit der wert ungesund / er muß bald brot eßen mit
seinem mund / seumt er sich ein weilen er muß ligen tot / von
des krauts kreften kam דָּוִד in not.
- 444 er sprach zum בְּהֵן הַגְּדוֹל der hiß אֲדִימְלֶךָ / gib mir brot zu eßen
von hunger bin ich schwach / do der schrak gar ser der בְּהֵן גְּדוֹל
rein / er sprach nun sag mir her worum bistu alein.

Wir haben es in P und H ohne Frage mit Texten zu tun, die aus derselben Vorlage geflossen sind und die beide gegenüber dem sprachlich geglätteten Text von A im ganzen eine ältere Überlieferungsstufe der j.-d. Paraphrase von Sam. darstellen. Die Vorlage ist im Text von P besser erhalten. Sprachlich stehen sie im allgemeinen auf derselben Stufe, doch finden sich in beiden bald ältere, bald jüngere Formen.

2. Zu Reg. haben wir außer den gedruckten Ausgaben wie es scheint nur noch einen Textzeugen. Es ist das eine im Besitz des Generalkonsuls Dr. Wilmersdörffer in München befindliche Handschrift, auf die zum ersten Mal Perles, Beiträge S. 173, Anm. 1 hingewiesen hat. Da sie als Titel den genauen Wortlaut des Titelblattes der Ausgabe Augsburg 1543 mitsamt der Angabe »gedruckt in der keiserlichen stadt Ausburg (sic!) im jor do man zelt drei hundert un' drei in der kleinen zal« trägt, scheint es sich um eine etwa gleichzeitige Abschrift des Druckes zu handeln. Die Schriftzüge weisen jedenfalls auf das 16. Jhdt. Aber die Handschrift bietet nun nicht, wie man erwarten sollte, den genauen Text von A, sondern weicht vielfach von ihm ab, nicht bloß in orthographischen Einzelheiten, sondern

auch in grammatischen Formen, und gelegentlich auch in der Textgestalt selbst. Andererseits weist sie dieselben markanten Fehler auf wie A. Man kann diese auffällige Tatsache auf zweierlei Weise erklären: Ist **W**, wie wir die Handschrift bezeichnen wollen, eine Kopie der gedruckten Ausgabe, dann hätte der Schreiber sich sprachlich bei seiner Arbeit die Freiheit genommen, dem geglätteten Text von A oft seine alte ursprüngliche Form wiederzugeben. Wäre aber, was Perles vermutungsweise ausgesprochen hat, **W** die Vorlage von A oder wenigstens eine Abschrift dieser vorauszusetzenden Vorlage, dann würde der Herausgeber den ihm handschriftlich vorliegenden alten und fehlerhaften Text nur sprachlich modernisiert haben. Im Hinblick auf die Tatsache, daß **W** dieselben offensichtlichen Textfehler wie **A** hat, möchte man sich für das Letztere entscheiden, denn es ist nicht anzunehmen, daß ein Schreiber, der sonst seiner Vorlage sehr frei gegenübersteht, diese unbesehen übernommen hätte.

3. Wer ist nun der Bearbeiter und Herausgeber von A? Dieses literarische Problem ist trotz alles aufgewendeten Scharfsinns noch immer nicht restlos gelöst. Nach der o. S. 21 abgedruckten Schlußbemerkung im Jenaer Exemplar von Reg. scheint es P. Aemilius gewesen zu sein. Aber nachweislich ist **דוד בן דוד** (Schwarz) mit Sohn und Schwiegersohn von 1533—1543 in Augsburg als Drucker tätig gewesen, und schon Steinschneider hat richtig vermutet, daß Schwarz der Drucker von Reg. war, vgl. Catalog nr. 1243¹⁾. Nun hat Perles nachgewiesen, daß P. Aemilius tatsächlich mit Schwarz beruflich in Berührung gekommen ist, mithin liegt die Vermutung nahe, daß beide für kurze Zeit i. J. 1543 zusammen gearbeitet haben. Dazu paßt, daß sich P. Aemilius in Briefen an den fürstlichen Rat Albr. Widmanstedt aus dieser Zeit als »Drucker bei St. Urstsil zu Augsburg« unterschreibt. 1544 hat er in Augsburg eine Übersetzung des Pentateuch mit Haftaren und Megilloth gedruckt,

¹⁾ Allerdings war er später anderer Meinung, vgl. Zeit. f. Gesch. d. Juden in Deutschland I (1887) 287.

während Schwarz zu dieser Zeit schon in Ichenhausen druckte. Vielleicht hatte P. Aemilius den Hauptanteil an der Drucklegung des Königsbuches, die im Juli 1543 beendet wurde, und unterzeichnete sich deshalb selbstgefällig als Herausgeber. Dagegen scheint er bei dem Druck von Sam. nicht mehr beteiligt gewesen zu sein, sonst würde wohl sein Name am Schlusse des Augsburger Druckes 1544 nicht fehlen.

Dafür spricht auch folgende Bemerkung am Schluß des j.-d. Gebetbuches Ichenhausen 1544:

nun wohn wir biten got / der uns bis her geholfen hot / daß er
 uns weiter sol sterken wi di lewen / zu dem שמואל buch das
 wir an heben / daß wir es bald volenden / un' sol uns das jor
 נשיח senden /

Wir werden diese Ankündigung einer Ausgabe von Sam. dahin verstehen dürfen, daß die drei Kompagnons Schwarz, Sohn und Schwiegersohn zur Zeit der Beendigung des Druckes des Gebetbuchs bereits die Drucklegung von Sam. begonnen hatten. Dann müßte man allerdings zu der Annahme greifen, daß die Familie Schwarz i. J. 1544 zeitweilig gleichzeitig in Augsburg und Ichenhausen druckte. Das wäre bei dem unruhigen Wanderleben des Vaters Schwarz, der sich an vier Orten als Drucker betätigt hat, nicht auffällig. Oder haben die drei das Gebetbuch schon in Augsburg vollendet, aber erst in Ichenhausen herausgegeben? Es ist kaum zu hoffen, daß es uns mit dem jetzt zur Verfügung stehenden literarischen Material gelingen wird, Licht in diese Verhältnisse zu bringen. Immerhin ist beachtenswert, daß schon Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie S. 319 die Vermutung ausgesprochen hat, der Augsburger Druck von Sam. sei nicht das Werk des P. Aemilius, sondern sei von Joseph b. Jaqar, Schwarz' Schwiegersohn besorgt worden, und daß Falk in den Mitt. d. Ver. f. jüd. Volkskunde X (1908) 147 dieser Vermutung beizupflichten geneigt ist.

4. Ist das Verhältnis des P. Aemilius zu dem Augsburger Druck von 1543/44 vorläufig nicht genau festzustellen, so kann andererseits gar kein Zweifel sein, daß er auf Grund des ihm vor-

liegenden j.-d. Textes eine hochdeutsche Ausgabe der Samuelisbücher besorgt und in Druck gegeben hat. Das Buch ist 1562 in Ingolstadt von den Gebrüdern Alexander und Samuel Weißenhorn gedruckt worden. Der Titel lautet:

Die zway ersten Bücher der König / wölche Samuelis genandt werden / in aine schöne form begriffen / die nit allain dem Leser anmütig ist / sunder auch den Bibliischen Text leichter / und besser verstehen lernt / auß dem Hebraischen büchstaben mit fleiß / in unser Hochteütsch gebracht / durch Paulum Aemilium Romanum, der Hebraischen sprach Professorn zu Ingolstat.

Hier wird auf eine Vorlage der hochdeutschen Bearbeitung hingewiesen, aber freilich nicht so deutlich, daß ein Mißverständnis ausgeschlossen wäre. Das hat der literarische Streit zwischen Zarncke und Gosche bewiesen. Zarnckes umständliche Polemik gegen Gosches einleuchtenden Beweis der Priorität der j.-d. Übersetzung wäre unterblieben, wenn er, statt sich an den Wortlaut des Titels zu klammern, die Bemerkung des Autors in der Vorrede S. 5 und den Spezialtitel S. 15 beachtet hätte. Dort heißt es: »Dann Gott hat mir seine gnad verlihen / das ich mein fürnemmen volbracht habe und das büchlen in unser hochteütsch auß dem Hebraischen büchstabē verändert«. Der Ausdruck ver-aendern läßt doch wohl nur die eine Deutung für das mißverständliche Hebräische Buchstaben zu, nämlich den Sinn: mit hebräischen Buchstaben geschriebenes Deutsch. In dem Sondertitel aber wird die Übersetzung gekennzeichnet mit den Worten »nach Art der Hebreer in Reimen unnd gesang weiß gestellt«. Daß so nur im Hinblick auf die j.-d. Vorlage, die in der gereimten Rosengartenstrophe abgefaßt ist, gesprochen werden konnte, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es kommt hinzu, daß auch aus inhaltlichen Gründen gar kein Zweifel sein kann, daß P. Aemilius den nur für wenige lesbaren j.-d. Text von 1544 in die Sprache seiner Zeit transponiert und zugleich transskribiert hat.

Als Probe seiner Arbeit mögen hier zwei Strophen folgen:

8 Anna die war wunder schöne / Unnd dar zu wolgetan / Doch kündt ihr mann Elfhana / kein kündt mit ihr nit han: Er war ain Leuit

gar frumb / Wie mans geschriben findt. Doch hett bey ihm getragen /
Phenina zehen findt.

- 9 Anna die wunder schöne / In seinem herzen lag / Er fundt ihr nit
vergeffen / Bey nacht und auch bey tag: Wider sein weib Phenina /
Hett er kain mal thün nye / Nichts minder het er lieber / Anna
schöner dann sy.

P. Aemilius hat sich an seine Vorlage ziemlich eng angeschlossen. Nur hat er aus den 1721 Strophen des j.-d. Textes 1652 gemacht und das Ganze im Anschluß an die in der Bibel übliche Aufteilung in zwei Hauptteile zerlegt, jeden Teil wieder in Kapitel, deren Inhalt durch Überschriften angedeutet wird. Dadurch wird die Vorlage in eine richtige Reimbibel umgeändert. Dem Verständnis des Textes ist durch gelegentliche erklärende Randbemerkungen nachgeholfen.

Die Schlußstrophe (II 841) ist für die leicht verchristlichende Art der Bearbeitung bezeichnend. Sie lautet:

Damit will ichs beschließen / Das buch ein ende hat / Gott solle nns
verzeihen / All unser mißthat: Das wir in recht erkennen / Den
Herren aller welt / Und ewig bey im wonen / In seines himels Zelt

Amen.



Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren.

Von M. Brann.

2. Artikel.

Schnell und bequem ging die Reise von Zerkow nach Oldenburg gerade nicht vor sich. »Schon die erste Nacht«, erzählt Graetz, »brachten wir auf dem Wagen im Stalle zu«. Am Dienstag (28. Adar II =) 6. April 1837 »kamen wir in Posen an« (II, S. 1). Täglich lief der junge Reisende in den Gasthöfen und Ausspannungen umher, um einen Gelegenheitswagen zur Weiterfahrt zu finden. Erst Sonntag, 13. April, abends 7 Uhr, konnte er Posen verlassen (II, S. 6). Die freie Zeit benutzte er, um alte Freunde und Bekannte aufzusuchen und neue Bekanntschaften anzuknüpfen. Auf alle machte die Nachricht, daß er zum Verfasser der »neunzehn Briefe« reise, um dessen Schüler zu werden, einen großen Eindruck. Namentlich aber auf die Wenigen, denen er Hirschs Briefe zu lesen gab. Am meisten interessierte ihn Salomon Kalvary¹⁾, mit dem ihn später eine innige Freundschaft verband. »K. gab mir ein Buch zur Hand von Volney²⁾ über den »Verfall der Reiche und Religionen«, ein im höchsten Grade schädliches Buch,

¹⁾ Er war am 30. Juni 1818 in Posen geboren und starb in den ersten Monaten des Jahres 1853. Er war der Begründer der Buchhandlung S. Calvary u. Co. in Berlin, in deren Verlage auch einige Jahrgänge dieser Monatsschrift erschienen sind. Seinem Andenken hat Graetz den zuerst erschienenen vierten Band seiner Geschichte gewidmet.

²⁾ Er hieß eigentlich Constantin François de Chasseboeuf (geb. 3. Februar 1757, st. 25. April 1820). Sein Buch »les ruines ou méditations sur les révolutions des empires« erschien zuerst 1791 und Försters deutsche Übersetzung davon 1886 in dreizehnter Auflage in Braunschweig.

das die heiligsten Dinge mit Verachtung behandelt und mich einigermaßen wirr machte. Aber wenn ich von צ"ס¹⁾ zu sprechen Gelegenheit bekam, war ich wieder andern Mutes«.

Endlich machte sich der Lohnkutscher auf den Weg. Für 2 Thlr. 18 Ggr. durfte Graetz nach Berlin mitfahren. Die Reise ging zunächst über Pinne und Kähme nach Schwerin a. d. Warthe. »Kalt und unfreundlich ist alles um mich her, nur der Gedanke, bei Ben-Usiel zu sein, belebt und begeistert mich zugleich. Am mardi, (6. Nissan =) 13. April, kam ich in Schwerin an; ich bin außerordentlich neugierig, den David²⁾, von dem mir [etliche Bekannte] doch so viel erzählten, kennen zu lernen. Ich fand den Vater, den Rabbiner, interessanter als den Sohn« (II, S. 6). Der Vater war nämlich R. Chajjim (Heymann) Joël, der vormals Oberrabbiner in Birnbaum gewesen war. Er war ein Talmudmeister der alten Schule und gehörte zu den wenigen gelehrten Zeitgenossen, die, wie der Berliner Vize-Oberlandesrabbiner R. Meyer Simon Weil (st. 1826), der Rawitscher Rabbiner R. Josua Bär Herzfeld (st. 1846), der Braunschweiger Landesrabbiner Samuel Lewin Eger (st. 1842), ein tieferes Verständnis für die Forderungen der Neuzeit besaßen³⁾. Sein ältester Sohn David aber gehörte zum ersten Geschlecht der modern gebildeten Rabbiner in der Provinz Posen. Später war er in Schwersenz und in Krotoschin Rabbiner und ist hier in Breslau als Seminarrabbiner und Graetzens Amtsgenosse am 7. September 1882 gestorben⁴⁾.

Von hier ging es am Mittwoch weiter über Küstrin, wo »die Oder von der einen, die Warthe von der andern Seite stürmte«, Sonnenburg und Müncheberg nach Berlin. Erst Freitag Mittag kam man dort an. Zuerst wurden die Bekannten aus der

¹⁾ = צ"ס. Das sind eben S. R. Hirsch's »neunzehn Briefe«.

²⁾ Nämlich David Joël, geb. 12. Januar 1815 in Hohensalza.

³⁾ Vgl. Jahrg. 1845 der AZdJ. Nr. 33. Fürstenthals Rückblick auf das Jahr 1845 in Kleins Kalender für 1846 und M.S. Jahrg. 59 (1915), S. 308, und über S. L. Eger Auerbach, Gesch. d. isr. Gem. Halberstadt, S. 104, 145, 216—222.

⁴⁾ Vgl. meine »Geschichte des jüd.-theol. Seminars« S. 108 f. 130.

Heimat, an die er Empfehlungen hatte, aufgesucht. Erst am Sonnabend, 17. April, »nachmittag besuchte ich das Museum. Einen ergötzenden Anblick gewährten mir gleich im Hereintreten die Statuen der mythologischen Gottheiten in Rangordnung; dann in dem eigentlichen Saal die Figuren historischer Personen, besonders die niedlichen einnehmenden griechischen Gesichter Trajans, Napoleons, Tassos und anderer. Von da gingen wir in die Gemälde-Galerie. Alles göttlich. Die vorzüglichsten Stücke berühmter Maler, Raphaels Madonna, der Sündenfall, Noah mit seinen Söhnen, die Hölle, das jüngste Gericht etc. Schade, daß die Zeit uns mangelte, Alles gehörig zu betrachten. Aber dazu wären mehrere Tage erforderlich. Jetzt erst sah ich den Nutzen einer großen Hauptstadt ein. Von da besuchten wir noch einige merkwürdige Plätze. Eine Kiesel-Steinschaale, die bei Freienwalde gefunden worden seyn und von dessen Splintern ein steinerner meilenlanger Zaun verfertigt seyn soll. Die Bildsäule Friedrich Wilhelms, des großen Churfürsten, machte einen sonderbaren Eindruck auf mich. Die berühmten »Linden«, das »Brandenburger Tor« mit dem Triumphwagen sprachen mich ganz an« (II, S. 10). Viele neue Menschen lernte er kennen, die Teilnahme für ihn an den Tag legten. »Es ist doch ein beseligendes Gefühl«, schrieb er in sein Tagebuch, (II, S. 12), »von einer gebildeten Person durch sich selbst geschätzt zu werden, und dieses Gefühl ist mir angenehmer als aller Prunk, nach dem die Weltkinder so sehr haschen. Aber überall sehe ich eine göttliche Alles leitende Vorsehung, der ich auch mein ganzes Sein überlasse. Diese mich oft bei jedem Vorfall begleitende Idee habe ich voraus vor den Jünglingen, die ich bis jetzt her kennen gelernt. Wollte Gott, dieses Gefühl werde bei mir so fest, so durchdringend, daß ich in Widerwärtigkeit nicht zu verzweifeln habe und im Wohlstande nicht zu hochmüthig werde.«

Auch Salomon Pleßner¹⁾, der sich damals bereits in weiten Kreisen eines guten Rufes als moderner Prediger erfreute, suchte

¹⁾ Geb. 23. April 1797 in Breslau, st. 28. Aug. 1883 in Posen. Näheres über seinen Lebensgang und sein Wirken in der Einleitung

er auf. Über die erste Begegnung zeichnete er Folgendes auf (II, S. 15): »Ja, auch diesen rühmlichst bekannten Mann besuchte ich und fand Scharfsinn versprechende einnehmende Züge, aber vernachlässigtes Äußere und vernachlässigte ungrammatische, ja mauschelnde Sprache, und dieses wundert mich, da seine Sprache in den Predigten doch recht gediegen und gewählt ist. Er ist ungefähr in den Vierzigern, trägt einen Bart und scheint so recht echt religiös zu seyn. Aber sein Thun ist wilder Art, immer hin und her laufend, die Bücher räumend und zerstreut. [Mein Begleiter] stellte mich ihm vor, und ich freute mich nicht wenig, als er sagte, nachdem . . . ihm von den Briefen erzählt [war]: »ich habe heut schon davon gehört und war auch sehr neugierig. Des Rabbiners Werke habe ich gelesen; er ist ein צדיק, ich habe auch briefliche Mittheilung von Hamburg, daß seine Schriften bei den dortigen Neuerern (wahrscheinlich Templanern) sehr wirksam seyen und ihnen überhaupt gefallen, ich habe auch einen Gruß von ihm durch einen bekommen und werde ihm auch mit Ihnen schreiben.« Dieses Alles sprach [er] rasch auf einander und setzte mich ganz in Entzückung. Er schrieb aber doch nicht, weil er etwas Wichtigeres zu schreiben hätte und wünschte mir Glück zur Reise recht innig. Dank Dir, gütiger Schöpfer! Du überhäufst mich mit Deiner Güte! Zu den größten Männern kann ich jetzt kommen. ¹⁾ (ואדברה נגד מלכים ולא אבוש). Es war auch schon längst mein Wunsch, Umgang mit großen Männern zu haben. . . Wenn ich nun Betrachtungen über Alles, was mit mir seit meiner Abreise von dem Hause meiner Eltern vorgegangen, anstelle, so finde ich, daß es großen Einfluß auf mich hat, und ob die Zeit wohl sehr kurz ist, doch mich so recht verwandelte und für die Zukunft recht empfänglich machte. Schon habe viele Personen kennen gelernt. Dadurch bin ich in den Stand gesetzt, mit den Menschen umzugehen. Ich habe mit gebildeten Männern gesprochen und werde dadurch dreister vor meinen Herzenskönig

zu Elias Pleßners »Biblisches und Rabbinisches« aus Salomon Pleßners Nachlasse.

¹⁾ Ps. 119, 46.

treten können. Diese Erscheinungen waren also nothwendig und gewiß von der Vorsehung so bestimmt« (I, S. 20 f).

»Lundi, (12 Nissan =) 19. April gings vom bunten Berlin ab. Potsdam machte keinen Eindruck auf mich, weil ich schon an den Anblick großer Städte gewöhnt bin. Nur die wild und ungleichmäßig laufende Havel mit dem bebauten rechten Ufer und den vielen Schiffen machte mir etwas Erhebendes und Majestätisches. Über Bölitze, Treuenbriezen und Kropstädt gings über Nacht nach Wittenberg. Ein schöner Ort, wo Luther auf dem Marktplatz müßig steht, wie er im Leben müßig war, als viel zu thun war¹⁾« (S. 21 f.).

Mardi, (13. Nissan =) 20. April »gings von da über Gräfenhainichen, dem Geburtsort Eberhards, dem noch ein Denkmal gesetzt werden soll, [wozu in] aller Welt gebettelt wird²⁾, [und] Bitterfeld nach Halle« (II, 22).

Hier wohnte jetzt der Oheim, der ihn früher in Wollstein³⁾ unterstützt hatte. Bei ihm fand er eine freundliche Aufnahme. Sogleich nach seiner Ankunft [am Mittwoch, 27. April] schrieb er in sein Tagebuch (II, S. 24):

»Heute ist הענינת בכורים, ich bin ganz verwirrt. Den habe ich, ohne gelernt zu haben, eingestellt; ich kann mir aber selber keine Rechnung geben, warum? eben so wenig wie, warum ich fasten soll⁴⁾. Nun will ich aber noch einen Brief an den unvergleichlichen Mann [richten] mit dem inbrünstigen innerlichen Gebete, er möge eben so wie die beiden ersten fruchten:

»Mit vor Freude pochendem Herzen berichte ich Ew. Hochwürden gütigen Erlaubnis zufolge, daß ich deswegen פסח in datirter Stadt bei

¹⁾ Ein wunderlich unfertiges Urteil. Man vgl. damit die vortreffliche Charakteristik in der Geschichte IX³, S. 179 ff.

²⁾ Gemeint ist offenbar Paul Gerhard, der in der Tat noch heute kein Denkmal in seiner Vaterstadt besitzt.

³⁾ Vgl. Jahrg. 1918, S. 248.

⁴⁾ Der polnische Ritus nimmt es mit diesem Fasttag nicht allzu streng und gestattet allen Teilnehmern an einer Mahlzeit, die mit einer religiösen Pflichterfüllung zusammenhängt, vom Fasten Abstand zu nehmen. Vgl. auch ם ארם, cap. 128, § 12.

einem Onkel zubringe, um desto eher gleich nach den Feiertagen in Ew. Hochw. Kreis eilen zu können, und ich werde mit Gottes Beistand, wenn Reisezufälle fern bleiben, am 5. oder 7. n. M. wohl eintreffen. Zu schwach aber ist meine Sprache, Ew. HW. für das außerordentliche Wohlwollen, das EHW. einem verdienstlosen Unbekannten schenken, als daß ich EHW. danken könnte. Eines ehrenvollen Auftrages von HE. S. Plessner aus Berlin darf ich mich zu entledigen nicht unterlassen. Er läßt EHW. den herzlichsten Gruß erwidern und berichten, er habe eine briefliche Nachricht aus Hamburg erhalten, daß die dortigen Neuerer von der Kräftigkeit und Wahrheit EHW. Schriften überzeugt seyen. Mögen die göttlichen Ideen auf Alle den Eindruck machen, den Sie auf mich gemacht und die von den Propheten verheißne goldne Zeit kann nicht lang ausbleiben; das ist der einzige und innigste Wunsch, EHW. Dank und Bewunderung durchdrungen«.

Am dimanche (18. Nissan =) 23. April fuhr er früh um halb fünf mit seinen Angehörigen nach Leipzig. »Schöne Aussichten, herrliche Gegend, schöner Tag. . . . Um zehn Uhr kamen wir auf die weltberühmte Leipziger Messe. Menschenmassen drängten sich bunt durcheinander, der Grieche mit den vorn herabhängenden Ärmeln neben dem zottig bärtigen Litthauer, der schachernde Jude neben dem Belletrist[en], der schmutzige Pferde knecht neben einer zarten Dame« (II, S. 20). Zahlreichen Bekannten aus Wollstein und andern Orten begegnete er. Bei einer Cousine fand er freundliche Aufnahme. Sogleich am ersten Nachmittag suchte er seinen Landsmann Julius Fürst auf, der als Privatdozent an der Universität Vorlesungen über hebräische, chaldäische und syrische Grammatik und Literatur hielt. »Ich schlendere durch den Brühl«, erzählt er, »frage nach der Tauchnitzer Buchhandlung und gelange endlich zu einem erstaunlichen großen Gebäude. Aber so groß es ist, so menschenleer und wüste scheint es zu seyn. Ich begegnete keinem Wesen, während ich drei Treppen hinanstieg, an jeder Thüre stehen blieb, um den Namen zu erspähen. Endlich fand ich mit lateinischen Buchstaben geschrieben J. F. Das Herz pochte mir, als ich anpochte. Denn zum ersten male im Leben sollte ich einen Docenten sprechen. Auf das Pochen trat ein bejahrter Mann heraus und wies mich zu einer anderen Thüre. Verbeugend trat ich ein, und ein kleiner Mann, dessen Gesicht mir bekannt

war, von der Kindheit noch, kam mir entgegen. Ich überreichte ihm den von seiner Mutter gegebenen Brief, worauf er mir gleichgültig erwiderte: ich werde mit Gurauer¹⁾ schreiben. Als ich ihm aber das Ziel meyner Reise sagte, [und] die Veranlassung [dazu], dann ihm die Briefe zeigte, ward er anderen Sinnes und sprach ganz freundlich mit mir; endlich als er einsah, ich sey nicht ein ignorant, vertraute er mir mehreres und erzählte mir von seinen wissenschaftlichen Adversairen, berühmte sich, er sey auch Gesenius'²⁾ Lehrer gewesen, daß er nun mit Ewald³⁾ versöhnt sey, daß ihm die größten Gelehrten Briefe schreiben et alia. Seine Ausdrucksweise ist so recht doktorisch, aber bestimmt und gediegen, obgleich er manchmal auch ungrammatisch spricht. Sein Urtheil über Zeitgeist, Reform, Judenthum ist zwar tiefblickend, aber doch den ächt jüdischen Ansichten zuwider, daher auch seine Äußerung über B. U., so daß er phanatisch sey, indem er seine neuen Ansichten über Judenthum aus dem Gesichtspunkte einer reinen Ethik betrachtet und daher ihm manches planwidrig. Im ganzen aber lobte er sein Streben und manche gute Ideen. Ja zuletzt forderte er mich auf, ihn demselben zu empfehlen und gab mir auch ein Probeblatt seiner Concordanz mit. Ich sprach immer vertrauter mit ihm, und zuletzt schieden wir als Freunde, indem er mich wieder zu sich lud, wenn anders ich über תפס dableiben sollte, wo dann er mir die »Geschichte der jüdischen Poesie nach Abschluß der Bibel« von Dielitsch⁴⁾, seinem Schüler im Hebräischen, von dessen schnellen Erlernen er mir Übertriebenes erzählte, zu

¹⁾ Welcher Guhrauer gemeint ist, weiß ich nicht. Es könnte an einen Verwandten des Lessingforschers G. gedacht werden, der ebenfalls in der Provinz Posen (in Bojanowo) heimisch war.

²⁾ Vgl. Redslobs Lebensbild in der ADB. IX, 89 ff.

³⁾ Vgl. August Dillmanns Abhandlung über ihn in der ADB. VI, 438 ff.

⁴⁾ Gemeint ist Franz Delitzschs Buch »Zur Geschichte der jüd. Poesie vom Abschluß der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit«. Über Franz Delitzsch s. den ihm von David Kaufmann gewidmeten Nachruf, neu gedruckt in seinen »Gesammelten Schriften«, Band I, S. 290 ff.

leihen versprach. Sollte ich nicht bleiben, so müßte ich versprechen, mit ihm künftig Briefe zu wechseln. Beinah 4 Stunden blieb ich bei ihm, wo ich recht vergnügt war, besonders als er mir viele Stellen aus J.'s »Klagen eines Juden«¹⁾ vorlas und mir den Koran neu und elegant herausgegeben zeigte. Auch mit seinem Abschreiber, einem Dr. Hamburger²⁾ machte ich Bekanntschaft, der mir anwies, beim Superintendenten in Oldenburg, Consistorialrath Bökel [einen Besuch zu machen] und eine Empfehlung von ihm zu bringen. Ich entfernte mich dann und hüpfte vor Freude, diese Bekanntschaft gemacht zu haben. Aber es freute mich besonders, daß F. sich nicht taufen [läßt] und für das Judentum wirken will. Denn er war über einen Andern ungehalten, der, um Professor zu werden, die Taufe anerkannt. Streben fürs Judentum, meint er, sey das erste Bedingniß jedes studierenden Juden und das heißt ihm — streng wissenschaftliches, wohl auch philologisches Studium« (II, 34).

Das allgemeine Tagesgespräch in Leipzig war damals die neue Erfindung. Vor ein paar Tagen erst³⁾ war die zweite Eisenbahn im deutschen Reich, die Strecke Leipzig-Althen, eröffnet worden. Alle Welt lief hinaus, um das neue Weltwunder anzustaunen. Selbstverständlich ließ auch unser Reisender sich das nicht nehmen. »Am Lündi (19. Nissan =) 24. April, gegen Mittag ging ich zum Thore hinaus, um die Eisenbahn und den Dampfwagen zu sehen. Eine unzählbare Menge war versammelt, die neugierig nach der Gegend, woher der Wagen kommen sollte,

¹⁾ Es ist von Joël Jacoby aus Königsberg die Rede, dessen »Klagen eines Juden« damals gerade herausgekommen waren. Der Verfasser trat gleich darauf zur Kirche über. Vgl. Graetzens Urteil über ihn, Band XI², S. 461 ff.

²⁾ Welcher Dr. Hamburger gemeint ist, weiß ich nicht. Man könnte vielleicht an den nachmaligen Meckl.-Strel. Oberlandesrabbiner denken, der eine mehr oder minder brauchbare biblisch-talmudische Realenzyklopädie herausgegeben hat. Er war ebenfalls in der Prov. Posen in dem bereits genannten Örtchen Schmiegel heimisch.

³⁾ Am 14. April 1837, vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften, s. v. Eisenbahn, Geschichte.

gerichtet war. Plötzlich sah man ihn von ferne לפני הלך עשן, und die Schnelligkeit war so groß, daß man die Augen schließen mußte, als er vorbeifuhr. Auf dem hintersten Wagen saßen die Houboisten und bliesen, eine Flagge war aufgesteckt, und das Ganze nahm sich majestätisch aus«.

Schon am nächsten Tage (Mardi, 20. Nissan =) 25. April kehrte er nach Halle zurück und verlebte dort bei den Verwandten den Rest der Feiertage. Vor der Abreise kaufte er sich in Leipzig noch eine griechische Grammatik und ein griechisches Übungsbuch und zur Abhilfe gegen seine große Kurzsichtigkeit eine Brille. Den Rückweg machte er zu Fuß. »Ich marschierte allein«, schrieb er ins Tagebuch, »hinter mir lag das reiche bunte Leipzig, vor mir herrliche Auen. Überall siehet man rothglänzende Dörfer mit Thürmen, eine ergötzens Aussicht. Wie ein Studiosus wanderte ich, die Brille auf der Nase. Um 4 Uhr Nachmittags langte ich in Halle an Als ich Abends in die Schule ging, verlor ich ein Glas meiner Brille. Das ärgerte mich recht. Denn die gab mir ein recht imposantes Aussehen. Nachdem am Mercedi der Vormittag beim Beten verging, brachte ich den Nachmittag mit Griechisch zu und lernte flüchtig konjugieren. Wenn ich einen griechischen Satz verstehe, habe ich meine besondere Freude. Gott gebe mir Gelingen in dieser Sprache« (II, S. 38 ff).

Am Sonntag nach dem Feste, am 2. Mai, setzte unser Wandersmann seine Reise fort. Im Regen rückte ich ab, kam über Könern nach Ahlsleben und ging von da noch zwei Stunden im strömenden Regen. Als ich schon beinahe in die Irre gelaufen war, erschien ein Junge, wie dem יודי ein Mann, der mir den rechten Weg zeigte. So blieb ich in einem Dorfe über Nacht« (II, 42 f).

Schon um fünf Uhr früh setzte er die Wanderschaft fort, kam um 8 Uhr nach Aschersleben und war Abends bereits nur noch ein Stündchen von Halberstadt entfernt. Auf dem größten Teil des Weges war ein einfacher Leinewebergeselle sein Begleiter, ein Mann beschränkten Gesichtskreises und dabei von einer Treue, Biederkeit und Gastfreundschaft, die jedem zu wünschen wäre. »Überhaupt«, urteilt er bei diesem Anlaß, »gleich

der Deutsche«, den er ja erst jetzt in seiner eigentlichen Heimat kennen lernte, »einem zarten Gewächse, das, wenn es nicht gezerrt, verkrüppelt und verunstaltet wird, sich gehörig entwickelt. Der Deutsche darf nicht französirt oder englisirt werden«. Er selbst wurde unterwegs immer schwermütiger im Hinblick auf die Beschwerden der Reise und besonders auf die Schwierigkeit, die verschiedenen Landesgrenzen zu überschreiten. «Aber auch bei diesen peinlichen Betrachtungen war der Gedanke, es gehe alles nach Gottes Leitung, so recht beruhigend und beseligend für mich« (II, 44).

Am Dienstag (27. Nisan =) 4. Mai ging er dann auch früh um fünf Uhr gerade auf Halberstadt zu. »Um $\frac{1}{2}$ 7 kam ich an, fragte zuerst nach der Schule, und es freute mich, hier so ungestört beten zu können«. Von den Bekanntschaften, die er bald machte, interessierte ihn am meisten der zweite Klausmann, d. h. Stiftsrabbiner der berühmten Behrend Lehmannschen Stiftung¹⁾, ein gewisser Gerson Josephat²⁾, ein Freund des Oldenburger Rabbiners. Das war genug für mich. J. las die Briefe [Hirschs], freute sich darüber und forderte mich auf, einen Brief an ihn mitzunehmen. Ein sehr angenehmer Auftrag. Ich mußte dann zum J. gehen . . . [Er] nahm mich nun gar vollends über alle Maaßen [freundlich] auf, zeigte mir eine Abhandlung über ראש השנה, sehr tief, schön und auf reinen Ideen basirt. Zuletzt mußte ich noch bei ihm speisen und 2 Glas Wein trinken. Aber es war 1 Uhr und ich mußte fort. Freudig hüpfte ich von dannen mit hoffnungsvollen Aussichten; denn J. sagte mir den Namen des Schwiegervaters von Ben Usiel, und besonders darüber, weil J. mir den Charakter BU.'s, meines Ideals, recht entsprechend malte. Der J. hat mit BU. in Mannheim³⁾ zusammen gelernt und logirt,

¹⁾ Vgl. Auerbach, Geschichte der israel. Gemeinde Halberstadt, S. 61 f. David Kaufmann, Ges. Schriften, III, S. 112.

²⁾ Vgl. Auerbach a. a. O. S. 144.

³⁾ Bei R. Jacob Ettlinger (geb. 17. März 1798 in Karlsruhe i. B.), der 1826—1836 »Klausprimator« in Mannheim war und am 7. Dezember

wobei BU. schon in der Jugend die Fülle von Ideen, Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit zeigte (II, 46 f).

Gleich ging die Reise weiter. Noch am selben Tage kam er glücklich ohne irgendwelche Paßschwierigkeiten über die Braunschweigische Grenze, traf Mittwoch früh eine Fahrgelegenheit und eilte an Wolfenbüttel vorbei nach Braunschweig, um hier wenigstens im Fluge noch BU.'s Schwiegervater M. Jüdel kennen zu lernen. Auch den Landesrabbiner, R. S. L. Eger¹⁾ besuchte er, fühlte sich aber durch dessen Stellungnahme zu seinem angebotenen Ideal etwas stark enttäuscht. »Da ging ich zum R.«, schrieb er ins Tagebuch (II, 49), »einem blinden alten Manne. Ich stattete ihm die Grüße [seiner Verwandten in Halberstadt] ab, und als ich ihm später das Ziel und Motiv meiner Reise vorstellte, ward er merkwürdig unwillig, immerzu fragend: Was steht denn darin? Dieses und das. Ein naseweiser Knabe. Hohnlächelnd sagte er, die Schrift wird auch tüchtig rezensirt werden. [Das] verdroß mich sehr, und ich hätte gleich meine Haltung verloren«. Bei Herrn Jüdel und seinen Kindern wurde er sehr freundlich aufgenommen, aber die stille Hoffnung, einen Zuschuß zu seinem zusammenschmelzenden Reisegelde zu erhalten, ging nicht in Erfüllung, was ihn sehr verstimmte. »Ich zog aus Braunschweig bis eine kleine Meile [hinter die Stadt], da übernachtete ich« (II, 49).

Am nächsten Tage, am Jeudi, fand er in der Frühe einen Kutscher, der ihn für 20 Sgr. bis Hannover mitnahm. Die Reise dorthin ging über Peine. Auch in Hannover war seines Bleibens nicht, weil er nach der einmaligen bösen Erfahrung an der böhmischen Grenze noch immer den längeren Aufenthalt in großen Städten wegen der etwa drohenden Schwierigkeiten vermied. Erst in Herrenhausen machte er Nachtquartier. Am Freitag marschierte er dann in strömendem Regen bis Neustadt am Rübenberge und verlebte hier den Sabbat. Am Nachmittag

1871 als Oberrabbiner in Altona gestorben ist. Vgl. Dukasz, Ed., *אז"ה למושב*, S. 114 ff. XXXI.

¹⁾ Vgl. oben S. 35.

»las ich zum ersten Mal das Neue Testament. Trotz der vielen Widersprüche sprach mich die Sanftmuth in Christi Charakter an; aber es [stieß mich zugleich ab], sodaß ich recht konfus wurde« (II, 51). Schon in der Nacht zum Sonntag, 7. Mai, setzte er die (Reise fort. Ein Postillon nahm ihn in einem Beiwagen mit, und früh um fünf Uhr kam er in Nienburg an, lief über die Weserbrücke und wanderte durch ödes und einsames Land nach Fahrenhorst, wo er übernachtete. Gleich am frühen Morgen zog er zu Fuß nach Delmenhorst weiter. Am Lundi (3. Ijar =) 8. Mai »erst nach 9 Uhr machte ich mich auf den Weg nach Oldenburg als Ziel meiner Reise, während welcher, die erst um 5 sich endigte, ich außerordentliche Langeweile, Müdigkeit und unerklärliches Bangen empfand. Als ich, wie ich zu Hause mit den Meinigen verabredet hatte, in ein Wirtshaus ging, um von da aus ein Briefchen an den verehrten Mann zu schreiben, bekam ich keinen Boten. Ich fragte mich zum Lehrer und, als mir das Haus und die Stube gezeigt war, wo ich mich vorbereiten wollte, vor den gefeierten Mann zu treten, kam ich gerade in die Stube desselben. Schon an der kleinen Statur, die mir bezeichnet war, erkannte ich ihn und war recht überrascht, aber nicht außer Fassung gesetzt. Ich nannte meinen Namen. Da hieß er mich willkommen und setzen. Ich statte ab, was ich hatte, und nach einer viertel Stunde wies er mir mein Zimmerchen an, das künftig mein Wohl und Weh einschließen soll. Nun war ich allein im Hause des Wunder-Mannes. Es dauerte nicht lange, wurde ich zum Abendbrod gerufen, und nach diesem fragte er mich, wo und was ich schon zu lernen Gelegenheit hatte. Immer war die Frage so eingeleitet, daß ich ein Urtheil über das Gelesene oder Gelernte auszusprechen hatte. Es währte nicht lange, begab ich mich zu Bette« (II, 53 ff).

Durch die religiöse Stimmung, die mir das Werk **יהורב** ein-

¹⁾ »**יהורב** oder Versuche über Jisroels Pflichten in der Zerstreung« ist der Titel des zweiten von S. R. Hirsch 1837 herausgegebenen Buches.

hauchte, war ich so recht unzufrieden, daß ich nicht Gelegenheit habe, den edlen Theil des Judenthums, die Liebe, auszuüben. Ich lernte am Mardi (4. Ijar =) 9. Mai mit dem Manne, dem ich die Füße küssen möchte, etwas Gemoro, womit der Vormittag verging. Nachmittag trug ich meinen Paß aufs Bureau und holte meine Kleidungsstücke von der Post. Am Mittwoch hörte ich dann den Plan von ihm, was wir künftig vornehmen wollten, und ich entwerfe mir selber einen Plan, den ich nicht überschreiten will (II, 55 f):

Vormittags

4-6	6-8	8-10	10-12
גמרא אורח חיים	beten תנ"ך Frühstück	גמרא	griechisch

Nachmittag

1-3	3-5	6-8
Geschichte oder Latein oder Physik	Mathematische Wissenschaften Geographie	פוסק, תנ"ך

9-11 Lektüre,

abwechselnd deutsch, hebräisch, französisch und lateinisch.

Vor Abend fingen wir תהילים an. Ach welch eine andre Gestalt bekam es durch seine durchdachte Exegese!« (II, 54 f.)

So vergingen die Tage und Wochen gleichförmig in stetiger, fleißiger und fördernder Arbeit. Nur eines entbehrte der junge Studierende gar zu schmerzlich. Das war der innige und trauliche Verkehr, an den er von Jugend auf gewöhnt war, und die stete Gelegenheit, mit Bekannten und Freunden Eindrücke und Gedanken in lebhafter Wechselrede eingehend zu besprechen. »Jetzt tritt mir«, berichtet er freimütig (II, 57 f) trotz der unendlichen Dankbarkeit gegen den Meister »die Erinnerung an die Meinigen

täglich von Neuem »vor die Seele, und ich muß mich, wenn ich träumen will, ganz in die Bilder der Vergangenheit versenken, und der kleinste Umstand, der sich auf die Heimat, ja nur auf Preußen, noch mehr aber auf Polen [bezieht], entzückte mich. So tief im Herzen ist die Vaterlandsliebe eingewurzelt«. Hin und wieder kam freilich auch ein Zwischenfall, der die Eintönigkeit unterbrach. Der Meister ehrte den Jünger, indem er ihn bat, die Schlußkorrektur der letzten beiden Druckbogen des »Choreb«, die gerade eingetroffen waren, mit ihm zu lesen. »Welch ein beseligendes Gefühl«, schrieb er am 28. Mai ins Tagebuch, »mit dem Verfasser, dessen Kleidersaum ich und seine Verehrer küssen möchte, an einem Pulte zu lesen, ja auch berichtigen zu dürfen. Heute Abend zeigte dieser wahrhaft große Mann ein seltenes Beispiel für Religiosität und Judentum. Wir lasen gemeinsam H. Heine's »Salon«, der voller Blasphemien und *ביטות*, unter anderem auch Lästerung des heiligen göttlichen Namens, des *שם המפורש*. Vergangenes Jahr, als ich es in einem Auszug gelesen, scheute ich mich nicht, es auszusprechen, ja, oft nachzuerzählen, welches mich nun vielfach reuet. Aber mein Meister fragte mich: »Wie, müßte man nicht eine *קריעה* reißen, wie bei *גדוף השם*, das man mit anhört«? Ich staunte; darauf sagte er, er wolle H.'s »Salon« verbrennen und das Buch dem Bibliothekar bezahlen. Welche Treue! Gott gebe, daß ich durch dieses Muster zu ähnlichen Handlungen angefeuert werde«! (II, 58f).

(Forts. folgt.)



Kurze Mitteilungen.

Zu Spinozas Brief an Burgh.

Am 11. Sept. 1675 wandte sich Albert Burgh, der zum Katholizismus übergetretene Sohn eines gewesenen holländischen Ministers in einem uns erhaltenen Briefe mit einem plumpen Bekehrungsversuche an Spinoza. Dem wohlledlen Jüngling wurde darauf in einem Briefe des Philosophen vom 11. Febr. 1676 eine gründliche Abfertigung zu teil. In diesem Antwortschreiben¹⁾ berichtet Spinoza über jüdische Märtyrer seiner Zeit: »Ich selbst weiß unter anderen von einem gewissen Juda, genannt der Treue, der mitten in den Flammen, als man ihn schon tot glaubte, einen Hymnus zu singen begann: »Dir Gott befehle ich meine Seele«, und der so mitten im Gesang den Geist aufgab«²⁾. Graetz (X³, 402) hat festgestellt, daß dieser »Jehuda creyente« genannte Märtyrer der am 25. Juli 1644 in Valladolid auf dem Scheiterhaufen verbrannte Don Lope de Vera y Alarcon gewesen ist. Völlig unhaltbar jedoch ist die weitere Annahme, daß Sp. diesen Juda persönlich gekannt und das Auto-da-Fé in Valladolid selbst mit angesehen habe. Seitdem wir aus Freudenthals Sammlung von urkundlichen Nachrichten über die Familie Spinozas³⁾ wissen,

¹⁾ Spinoza, Op. post. 74, jetzige Zählung 76.

²⁾ Gebhardt, Spinoza Briefwechsel, Leipzig 1914, S. 287. Der lateinische Text lautet: Ipse enim inter alios quendam Judam, quem fidum appellat, novi, qui in mediis flammis, quum jam mortuus crederetur, hymnum, qui incipit: Tibi Deus animam meam offero, canere inceptit et in medio cantu exspiravit.

³⁾ Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 109 ff. Zu dem hier veröffentlichten urkundlichen Material füge ich aus dem handschriftlich in meinem Bestze befindlichen Livro de Eleicoems do K. K. Amsterdam die Aufzeichnung hinzu, daß i. J. 5409 (= 1648—49) Micael d'Espinozas (Spinoza Vater) Schatzmeister der Hebra de Bicur Holim (die seit 5399 bestand) gewesen ist. Die anderen damaligen Vorsteher dieses Krankenpflege-Vereins waren Jac. Mussaphia, Is. Henriquez Faro, Joseph Naar, David Garcia und Jac. Berachel.

daß Spinoza niemals in Spanien gewesen ist, wissen wir auch mit Bestimmtheit, daß seine Worte im Briefe an Burgh »ipse . . . novi . . . quendam Judam« nicht, wie Graetz sie verstehen will, bedeuten »ich selbst kannte einen gewissen Juda,« sondern nur »ich selbst weiß von einem gewissen Juda«¹⁾.

Aber noch eine andere bisher unwidersprochen gebliebene Angabe bei Graetz a. a. O. bedarf der Berichtigung. Der von Spinoza erwähnte Märtyrer hat mitten in den Flammen nicht, wie Graetz (X³, 92 und 402) berichtet, den Psalmvers בידך אפקיד רוּחִי »in deine Hand befehle ich meinen Geist« (Ps. 31,6) ausgerufen, sondern den Psalm 25, der mit den Worten beginnt: אֱלֹהֵי ה' נַפְשִׁי אֲשֵׁא »Tibi Deus animam meam offero« (so bei Sp. übersetzt) angestimmt und mitten im Absingen dieses Psalms seinen Geist aufgegeben. Die Spinoza-Stelle ist deutlich genug. Wie kommt es aber, daß Graetz sie mißverstanden hat? Gewiß waren ihm beide Psalmverse, von denen einer bei Sp. gemeint sein mußte, zugleich gegenwärtig, aber er entschied sich für Ps. 31,6. weil er das Wort offero bei Spinoza nicht als Übersetzung von אֲשֵׁא (Ps. 25,1), sondern von אֲפַקִּיד betrachtete. אֱלֹהֵי ה' נַפְשִׁי אֲשֵׁא so meinte Gr., könnte nur bedeuten »zu dir, Gott, erhebe ich meine Seele, was lat. »ad Te, Deus, levo animam meam (Vulg. z. St. hat levavi) zu übersetzen wäre. Diese Annahme jedoch erweist sich bei näherer Betrachtung als irrig. Die bei den spanischen Juden in Holland gebrauchte Bibelübersetzung (von Ferrara) hat zu Ps. 25,1: A ti .A.²⁾ mi alma apresentaré. Auch in den in Venedig und Amsterdam gedruckten spaniolischen Gebetbüchern des XVI. und XVII. Jahrh. wird dieser Psalmvers mit A ti .A. mi alma presento übersetzt, was dem lat. offero bei Spinoza genau entspricht. Ps. 25 bildet im spanischen Ritus bekanntlich ein Stück des werktäglichen Morgengebets נְפִילַת אֲפִים = sobre fazes. Es unterliegt

¹⁾ Die neueste von Bluwstein besorgte Übersetzung des Briefwechsels Spinozas (erschieden im Insel-Verlag 1916) hat S. 173 nicht nur den alten abgetanen Irrtum von Graetz wieder aufgegriffen, sondern auch einen groben Fehler neu hinzugefügt. Bl. übersetzt: »Ich selbst kannte unter anderen einen Juden, den man Fidus nannte« st. »Ich selbst weiß von einem gewissen Juda, den sie den Gläubigen nennen.«

²⁾ .A. ist die bei den spanischen Juden übliche Schreibung für Adonay.

sonach auch nicht dem mindesten Zweifel, daß die seit Graetz von allen ohne Ausnahme, auch von dem quellenkundigsten Spinozaforscher Freudenthal¹⁾ übernommene Angabe bezüglich des Psalmverses, den der sterbende Juda inmitten der Flammen anstimmte, unrichtig ist. Hiernach ist die Übersetzung der Stelle im Briefe Spinozas, wie folgt, richtigzustellen: »Denn ich selbst weiß unter anderen von einem gewissen Juda, genannt der Gläubige, der mitten in den Flammen, als man ihn schon tot glaubte, den Lobpsalm zu singen begann, der mit den Worten anfängt: »Dir, Gott, bringe ich meine Seele entgegen«, und so mitten im Absingen dieses Psalms seinen Geist aufgab«. Obgleich die hier gegebene Berichtigung den eigentlichen Inhalt der Erzählung nur wenig ändert, meine ich doch, daß auch ein wenig bedeutender Irrtum, der auf die Autorität eines Forschers hin ein halbes Jahrhundert lang ungeprüft immer wieder nachgeschrieben worden ist, nicht noch weiter fortgeschleppt zu werden braucht.

Der Zufall hat es gefügt, daß in den beiden jüngsten deutschen Übersetzungen des Spinozabriefes an Burgh gerade an der Stelle, die von den »Pharisäern« handelt, störende Ungenauigkeiten sich eingeschlichen haben. Spinoza schreibt von den Juden, die er hier wie anderswo Pharisäer nennt, daß sie mit gleicher Anmaßung wie die Anhänger der römischen Kirche sich brüsten, daß ihre Kirche bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt, unentwegt und fest gegen allen feindlichen Haß sich behaupte. Und weiter: *Antiquitate omnium maxime defenduntur*. Gebhard²⁾ übersetzt: »Auf das Altertum berufen sie sich vor allem ganz besonders. Aber nicht vom »Altertum«, sondern vom »Alter« des Judentums ist hier die Rede, und nicht »vor allem«, sondern »unter allen« muß es heißen. »Auf das Alter ihrer Religion dürfen sie unter allen am meisten sich berufen«. Bei Bluwstein³⁾ lautet die Übersetzung zwar sinngemäß, aber ungenau: »Ganz besonders aber führen sie allen Kirchen gegenüber ihr Alter an«. Die Worte *maxime omnium* bedeuten nicht »ganz besonders . . . allen

¹⁾ Spinoza, sein Leben und seine Lehre 1904, S. 28: »er war nach Spinozas Angabe mit den Worten auf den Lippen gestorben: In deine Hand befehle ich meinen Geist«. Dasselbe auch bei Gebhardt und Bluwstein z. St.

²⁾ Siehe a. a. O.

³⁾ Siehe a. a. O.

gegenüber«, sondern »am meisten unter allen«. Schlimmeres jedoch ist dem Übersetzer Gebhard bei dem zweitnächsten Satze widerfahren: *Omnes haereses ex iis exiisse, ipsos autem constantes aliquot annorum milia mansisse negare nemo potest.* G. übersetzt: »Niemand kann bestreiten, daß alle als Ketzer aus ihnen hervorgegangen sind, daß sie aber beständig so viele tausend Jahre hindurch . . . bestehen geblieben sind«. Solchen Unsinn darf man einem Spinoza nicht zumuten. Auch heißt es hier nicht »haeticos« (Ketzer), sondern »haereses« (Ketzereien). G. scheint übersehen zu haben, daß Spinoza hier absichtlich die Worte aus Burghs Briefe an ihn braucht »omnes haereses ex illa exiisse«¹⁾, um deutlich zu zeigen, daß, was Burgh der römisch-katholischen Kirche nachrühmt, daß alle Ketzereien aus ihr geschieden sind, auch von den Juden mit gleichem Rechte für ihre Religion geltend gemacht werden darf. An beiden Stellen also, sowohl im Briefe Burghs als auch im Antwortschreiben Spinozas müssen die Worte »omnes haereses ex . . . exiisse« gleichlautend übersetzt werden. Dieser Forderung entspricht nur die alte Übersetzung von Kirchmann²⁾, die an beiden Stellen das Richtige hat, »daß alle Ketzer aus . . . ausgeschieden sind.« Gebhard aber übersetzt im Briefe Burghs unrichtig »daß alle Ketzereien aus ihr herausgetreten sind« und im Briefe Spinozas nicht nur unrichtig sondern auch unsinnig »daß alle Ketzer aus ihnen hervorgegangen sind«. Bluwstein wiederum »übersetzt nur die Stelle im Briefe Burghs³⁾ nahezu richtig, »daß alle ketzerischen Gemeinschaften von ihr (sc. der kath. Kirche) ausgetreten sind«, aber nicht damit übereinstimmend, sondern ebenso unrichtig wie unverständlich die entsprechende Stelle im Spinozabriefe »daß alle anderen sich ketzerisch von ihnen (sc. den Pharisäern, d. h. Juden) getrennt haben«, als ob Spinoza sagen wollte, daß alle anderen, also Christen und Mohammedaner, sich ketzerisch von den Juden losgesagt hätten. Das Judentum ist kein Boden für die Einwurzelung bezw. Duldung von Häresien. Das ist es, was nach Spinoza niemand bestreiten kann.

Porges.

¹⁾ Ginsberg, Briefwechsel des Spinoza im Urtexte S. 194.

²⁾ Siehe Briefe an Spinoza und dessen Antworten, Berlin 1871, S. 228 l. Z. ff. und 235.

³⁾ Briefwechsel Spinozas, S. 165.

Besprechungen.

Neubauer, Jakob, Bibelwissenschaftliche Irrungen. Ein Beitrag zur Kritik der alttestamentlichen Bibelkritik an der Hand eines gerichtlichen theologischen Gutachtens. Berlin 1917, Louis Lamm (246 S. 8). 4.50 (geb. 6 Mk.).

Jakob Neubauer hat es unternommen, gegen das vielbesprochene »Obergutachten« des Leipziger Theologie-Professors Rud. Kittel Zeugnis abzulegen, nachdem aufgrund dieses Obergutachtens der Verfasser der grauenhaften antisemitischen Schrift »Mein Beweismaterial gegen Jahwe« von der Anklage wegen Religionsbeschimpfung freigesprochen worden war.

In 22 Abschnitten werden von ihm die Aufstellungen D. Kittels einer Kritik unterzogen: 1. Prolegomena; 2. Zwei Thesen des Obergutachtens; 3. Etymologie des Gottesnamens; 4. Vokalisation des Gottesnamens; 5. Punktation; 6. Volksreligion; 7. Niedrige Vorstellungen; 8. Lade; 9. David; 10. Ahab; 11. Erwählung; 12. Rachgier und Prophetie; 13. Sabbath; 14. Ägypter; 15. Kanaaniter; 16. Elias; 17. Ger; 18. Rea; 19. Laban; 20. Talion; 21. Kritische Miszellen; 22. Schlußergebnis.

Was zunächst die Sprache Neubauers betrifft, so kann ihr das Kräftige und Plastische nicht abgesprochen, leider aber auch nicht der Vorwurf der Nachlässigkeit und Salopperie erspart werden. Eine seltsame Transskription ist »ehyeh« (אֱהִי־יָה) statt »ehjeh«, während doch Vf. den Gottesnamen nicht YH. ., sondern JH. . schreibt. Es scheint, Vf. hat sich bei diesem »ehyeh«, ebenso bei Adonay (S. 20) und Teradyon (S. 23) die Engländer und Franzosen zum Muster genommen, wogegen er für den gräßlichen »Phydias« (so schreibt er S. 42 den bekannten griechischen Bildhauer statt »Phidias«) schwerlich ein englisches oder französisches Vorbild hat. Es sind das nur äußerliche Dinge, die man aber doch in einer wesentlich für gelehrte und gebildete Kreise bestimmten Schrift lieber nicht gesehen hätte. Auch die reichlichen

philosophischen und juristischen Redewendungen sind wenig erfreulich, weil sie das Verständnis erschweren.

Nun zur Sache selbst. Erstes und höchstes Erfordernis bei einer Apologie der heiligen Schrift wäre dies, es mit den Worten und Berichten dieser Schrift aufs genaueste zu nehmen. Vf. hat dies nicht immer getan. Wir schlagen z. B. das Kapitel »Jephta« auf, S. 42 ff. Vf. schreibt: »Jephta wählt vielleicht nicht unabsichtlich den heidnischen Gottesnamen »Kemosch«, der das Prinzip des »Welkens« personifiziert (von כמש = hinwelken), im Gegensatz zu »Jhvh« d. i. dem Ewigelebenden, Seienden und Erhaltenden«. Aber diese Etymologie des Namens »Kemosch« ist durchaus fraglich, da sich die Bedeutung »welken« für die Wurzel כמש bloß aus dem talmudischen Hebräisch belegen läßt, während diese Wurzel im alttestamentlichen Hebräisch überhaupt nicht vorkommt; zudem darf nicht übersehen werden, daß das arabische »kámasa« etwas ganz anderes bedeutet (siehe Fleischer bei Levy II, 452). Übrigens hatte Jephta, wenn er den Ammoniterkönig auf dessen Gott Kemosch hinwies, diesen Gottesnamen nicht erst zu »wählen«, so wenig er bei der Berufung auf Jhvh diesen Namen des Gottes Israels zu »wählen« für gut fand. Der eine Gott hieß eben Jhvh, der andere Kemosch; vgl. auch die Mescha-Inschrift Z. 5: כִּי יַעֲנֶה כִּי יַעֲנֶה כִּי יַעֲנֶה »denn Kemosch zürnte auf sein Land.« Auch hat uns der Satz des Verfassers mißfallen: »Keine Idealgestalt Israels will Jephta sein«. Wir denken: ein גבור היל »ein tapferer Held«, der trotzdem mit solchem Ernst unnötiges Blutvergießen verhindern will, der mit solcher Beredsamkeit und Entschlossenheit Israels gutes Recht gegen Ammons König vertritt, der seinen Gott Jhvh in lebendigem Glauben zum Richter aufruft, der »heute richten soll zwischen den Israeliten und Ammonitern«, der schließlich in der Kraft des Geistes dieses seines Gottes (וַתִּבֶּה עַל יַפְתָּה רוּחַ ה') die Feinde schlug — ein solcher Mann, denken wir, ist allerdings in gewissem Sinne eine Idealgestalt. In der Tat wird Jephta im Neuen Testament (Hebräerbrief 11, 32) unter den Glaubenshelden der Vorzeit aufgeführt, folglich als ein Mann angesehen, der einen echten, unverfälschten Gottesbegriff hatte, nicht aber, wie Kittel im Obergutachten urteilt, einen der niederen Volksreligion angehörigen Gottesbegriff. Dies gerade dem christlichen Theologieprofessor entgegenzuhalten wäre nützlicher gewesen, als das (vom

Verfasser natürlich nicht beabsichtigte) Tragen von Wasser auf die Mühlen Kittels, der israelitische Größen herabzusetzen liebt.

Wir betrachten einen andern Abschnitt, das Kapitel »Kanaaniter«, S. 111. Dringend hätten wir gewünscht, daß Verfasser gleich am Anfang dieses Abschnittes seine (allerdings ohne Namensnennung, aber doch mit unmißverständlichem Fingerzeig gemachte) Auffassung von Deutschlands Vorgehen gegen Belgien im gegenwärtigen Kriege aus dem Spiele gelassen hätte. Es wäre Papierverschwendung, wollten wir hier diesen lediglich von englischer Verlogenheit in die Welt gesetzten, vom Verfasser aber geteilten Irrtum widerlegen. Aber wenn er die nicht als »Eroberer« in Belgien eingedrungenen Deutschen mit den faktisch als Eroberer in Kanaan eingedrungenen Israeliten zusammenstellt, so kann das nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Die Unähnlichkeit ist zu groß. Und wenn er fragt, warum Professor Kittel bei den Israeliten für »anstößig« halte, was »nach dem Kriegsbrauch des 20. Jahrhunderts nicht als unmoralisch gilt«, so ist das eine gegenstandslose Frage, da auch von Professor Kittel ein Eindringen der Deutschen in Belgien nach dem Muster des von ihm so aufgefaßten Eindringens der Israeliten in Kanaan für unmoralisch erklärt worden wäre. Ist es aber überhaupt eine Entlastung für einen Räuber, wenn man auf andere hinweist, die ebenfalls geraubt haben? Hat Israel, wie nun einmal Professor Kittel es auffaßt, unrecht getan in Kanaan einzufallen, so war's eben unrecht. Daß aber eben Israel nicht unrecht tat, dies allein mußte Verfasser dem Professor Kittel beweisen. Und damit kommen wir zum eigentlichen Gegenstand. Wird nun Verfasser der Bibel gerecht, wenn er das »Verlangen eines jungen, sich reckenden Volkes« (nämlich Israels) geltend macht? oder wenn er sagt: »Hat es doch Israel mit Völkern zu tun, deren verrohte Sitten (was für eine milde Übersetzung von תועבות »Greuel« 3. Mos. 15, 28!) selbst im Altertum ihresgleichen suchen«? Als ob die Entschliebung Israels, in Kanaan einzudringen, mit der Eroberungslust eines »jungen, sich reckenden Volkes« oder mit dem Urteil Israels über die eine Bestrafung heischende Entartung der Kanaaniter etwas zu tun gehabt hätte. Das sind fremdartige, den Gottesgedanken, auf die allein es ankommt und welche eben von Professor Kittel angefochten werden, zuwiderlaufende und sie

abschwächende Ideen unseres Verfassers. Geht er dann endlich über zu dieser allein maßgebenden Hauptsache, nämlich zum Befehl Gottes, den Israel auszurichten hatte, so erscheinen auch hier des Verfassers Ausführungen mit fremden Gedanken vermischt. Er möchte die »Härte« des göttlichen Befehls mildern und redet (S. 112) von einer »angedrohten, niemals geschehenen« Ausrottung der Kanaaniter. Wie? bloß »angedroht«? Befohlen hat Gott die Ausrottung. Daß sie »niemals gänzlich geschah«, ist kein Beweis für eine eingetretene Milderung der »Härte« Gottes, sondern lediglich einer der vielen Beweise von Israels Ungehorsam. Die üblen Folgen dieses Ungehorsams ziehen sich durch die ganze Geschichte Israels. Davon schweigt unser Verfasser. — Unrichtig und entstellend ist auch folgender Satz (S. 113): »So läßt Moses 600 000 Männer seines eigenen Volkes in der Wüste zu Grunde gehen, um ein geläutertes, vom Götzendienst gesäubertes Israel dem gelobten Lande zuzuführen . . . Die Insel des reinen Gottesglaubens im brandenden Meere des unzüchtigsten Heidentums konnte nur durch rücksichtslose, grausame Härte vom [lies: vor dem] Versinken in den allgemeinen Strudel bewahrt werden«. Wo enthält aber das von dieser Geschichte handelnde Kapitel (4. Mos. 14) auch nur eine Andeutung davon, daß Israel damals Götzendienst getrieben habe? Nicht um Götzendienstes willen, sondern wegen seiner direkten Empörung gegen Gott wurde das Gericht über das Volk verhängt, und zwar nicht von Moses, wie Verfasser behauptet, sondern von Gott. Israel hat damals Gott und Gottes Tat, die Ausführung aus Ägypten, verworfen. »Laßt uns ein Oberhaupt setzen«, sprachen sie zu einander, »und nach Ägypten zurückkehren!« Dadurch sollte Gottes Tat vernichtet werden. Die dringende Mahnung Josuas und Kaleb's, von Jhvh nicht abzufallen, wurde von der aufgeregten Masse mit dem Rufe beantwortet, man solle sie steinigen. Auf solche Empörung gegen Gott konnte nichts anderes folgen als die Vernichtung, die Vertilgung des ganzen Volks. »Ich will es«, sprach Gott zu Moses, »mit der Pest schlagen und es austilgen und will dich machen zu einem Volke, größer und mächtiger als es«. Auf Moses 40 tägige (5. Mos. 9, 25) Fürbitte um Abrahams willen trat nun Vergebung ein. Jhvh sprach zu Moses; »Ich vergebe nach deinem Worte; aber so wahr ich lebe, es soll alle Welt der Herrlichkeit

des HErrn voll werden!« Die anstelle der Vernichtung nunmehr von Gott verhängte zeitliche pädagogische Strafe soll dazu dienen, Gott zu verherrlichen, wie denn die Strafen Gottes stets dazu da sind, ihn zu verherrlichen. Diese zeitliche Strafe übt, nach Gottes allgemeiner Ökonomie, ein buchstäbliches Vergeltungsrecht (V. 22—23; 29—36): diejenigen, welche sich in ihrer Auflehnung wider Gott den Tod in der Wüste wünschten, sterben wirklich in der Wüste, und die Kinder, welche, wie sie meinten, nimmermehr in das Land kommen würden, kommen in der Tat hinein. — Richtig, aber unnötig ist die vom Verfasser (noch dazu im Sperrdruck) hervorgehobene Bemerkung, daß die Taten Israels »des Odiums der Grausamkeit entkleidet sind, indem sie im Namen Gottes geschehen«. Hat denn Professor Kittel die Grausamkeit der Kinder Israels angefochten? ist es nicht vielmehr der Gott Israels, dem die Rüge Kittels gilt? Ferner sagt Verfasser, immer wieder Israel verteidigend statt den Gott Israels, daß Israels Taten »Zeugen der gewaltigen Höhe eines Zweckes sind, dem, wie im inodernen Staatswesen, alle anderen untergeordnet werden« (S. 112). Welches dieser »Zweck« ist, darüber drückt sich Verfasser nicht klar aus. Es scheint aber — nach dem folgenden Absatz zu schließen, — daß der Zweck, den Israel nach seiner Ansicht verfolgte, der der »Selbsterhaltung« war. Davon weiß die Schrift nichts. Wie wenig Israel für seine Selbsterhaltung zu sorgen hatte, beweist der Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung, wo Gott für ihre Erhaltung reichlich und täglich sorgte. Israel brauchte, wenn es in Gottes Wegen wandelte, niemals um seine Nahrung und Existenz besorgt zu sein. Es ist auch keine Rede davon, daß Israel, weil von den Kanaanitern angegriffen, um seine »Selbsterhaltung« zu kämpfen gehabt hätte; vielmehr umgekehrt hatten die Kanaaniter, von Israel angegriffen, um ihre Selbsterhaltung zu kämpfen. Der Zweck des Krieges gegen Kanaan war doch nur der, den Befehl Gottes auszuführen, und dieser Befehl Gottes hatte den Zweck, daß das zum Gericht reif gewordene Land, dessen »Missetat endlich voll geworden war«, seine Einwohner ausspie. Niemals hätte Gott den Israeliten das Land Kanaan zum Besitze gegeben, wenn die Kanaaniter nicht der Ausrottung schuldig geworden wären, und wir wissen aus 1. Mos. 15, 16, wie große Geduld Gott mit den Kanaanitern hatte, indem

er⁷ zu⁷ Abraham sagte, daß erst die vierte Generation nach ihm das Land zum Besitz bekommen werde, da »die Schuld der Amoriter noch nicht voll« sei. Wir sehen, daß Verfasser mit dergleichen Ideen, die übrigens auch an Unklarheiten leiden, dem Worte Gottes nicht gerecht wird. Und das ist in einer Streitschrift, wo man dem andern Entstellung der Bibel nachweisen will, eine mißliche Sache. So enthält auch der Schluß des uns beschäftigenden Abschnittes (S. 114) einen gewaltigen Irrtum. Verfasser meint, nach 5. Mos. 20, 11 ff. wäre den Kanaanitern »kein Haar gekrümmt worden, wenn sie sich unterworfen hätten; sie hätten dann im Besitz ihrer Wohnstätten und Privatländereien verbleiben können«. Und doch hatte Gott befohlen, sie auszurotten[?] und doch sollte Israel »abgesondert bleiben«, damit ihr Monotheismus nicht gefährdet würde[?] Die Stelle 5. Mos. 20 redet ja aber gar nicht von Angriffskriegen gegen die Kanaaniter — so kraß widerspricht sich das Wort Gottes nicht, — sondern enthält Vorschriften in Bezug auf Kriege, die Israel künftig mit nicht-kanaanitischen Völkern zu führen haben wird (vgl. V. 15). Es bleibt also dabei: die Kanaaniter sollen ausgerottet werden. Und wenn Professor Kittel die absolute und unheilbare Verderbnis dieser Völker mit eigenen Augen gesehen hätte, würde wohl auch er seine Zustimmung zu dem Befehle Gottes gegeben und die Heiligkeit Gottes nicht anzutasten gewagt haben. Wenn Gott zur Zeit des Noah die gesamte Menschenwelt in der großen Flut untergehen ließ, wenn er am jüngsten Tage das letzte furchtbare definitive Gericht über die Welt halten wird, so ist die Ursache keine andere als die, daß das Maß der Sünde voll ist und die Langmut Gottes ein Ende hat. Eben dies war bei den Kanaanitern der Fall. Es war ein Weltgericht im kleinen.

Wir wollen noch an einigen andern Beispielen zeigen, daß Verfasser dem Bibeltext einen falschen Sinn unterschiebt. Adams Vertreibung aus dem Paradies ist nach Meinung des Verfassers (S. 53) eine »Rangerhöhung«, die »Adam aus der niederen Sphäre des unwürdigen, weil unverdienten Lebensgenusses zur Freiheit einer selbstbewußten Persönlichkeit hinaufhebt«. Ist Verfasser wirklich der Meinung, ein durch Gehorsam gegen Gottes Gebot dem Adam für immer gesicherter Aufenthalt im Garten Eden wäre ein »unwürdiger« Lebensgenuß gewesen? Und glaubt er wirklich

eine »Rangerhöhung« in der Hinausstoßung zu trostloser und mühseliger Bebauung des verfluchten Erdbodens sehen zu können? Aber Verfasser versteht, hier wie auch sonst (z. B. S. 55 f.) wie ein Rationalist philosophierend, unter dem »Baum des Lebens« gar nicht einen Baum, dessen Frucht Unsterblichkeit verleiht, so wie Gott unsterblich ist (1. Mos. 3, 22), sondern einen »Baum des Fortschritts ideeller und materieller Kräfte«, einen »Baum des höheren, ewigen Lebens, des sich immer erneuernden Fortschrittes«. Nun, wer auch von der Sintflut, die Gott über die im Zustande der »Rangerhöhung« aufs äußerste entartete Menschheit kommen lassen mußte, nichts gehört haben sollte, wer auch nichts sollte wissen von der schlimmen Entwicklung der Heidenwelt, nichts von der Entwicklung des zwar von Gott durch Offenbarung begnadeten, trotzdem aber in der Heiligen Schrift in schärfsten Worten gerügten Volkes Israel, wer auch keine Kenntnis von der übrigen Weltgeschichte haben sollte, der braucht nur den gegenwärtigen Krieg zu betrachten, um ein Bild zu haben von den Folgen der »Rangerhöhung« der Menschheit.

»Mein erstgeborener Sohn ist Israel«, 2 Mos. 4, 22. Erstgeborener Sohn Jhvh's ist Israel kraft seiner Erwählung zum Volke des Eigentums, 5. Mos. 14, 2. Diese Erwählung begann mit der Berufung Abrahams zum Stammvater des Volkes, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. Auf Grund dieser Verheißung, die nun durch die Erlösung Israels aus Ägypten an dem Samen Abrahams realisiert werden soll, wird das Volk Israel schon jetzt, wo Moses an Pharaon die göttliche Forderung das Volk ziehen zu lassen mitteilt, »Sohn Jhvh's« genannt, obgleich es erst durch die Bundesschließung am Sinai zum Volk des Eigentums Jhvh's aus allen Völkern (2. Mos. 19, 5) erhoben wird. Die Erwählung Israels zum Sohne Gottes ist eine aus freier göttlicher Gnade fließende Adoption. Was sagt nun aber unser Verfasser S. 81? »Israel gilt als Erstgeborener, weil es die Reife der Gotteserkenntnis vor allen andern Völkern erlangt hat«. Wir fragen: hatte Israel damals, als Mose mit Pharaon redete, ja hatte damals Mose selbst bereits die »Reife der Gotteserkenntnis«? Wurde doch die völlige Gotteserkenntnis erst durch die folgenden großen Offenbarungen vermittelt! Ferner: lehrt uns die Geschichte Israels nicht, daß Gott und seine Propheten beständig über den Hang

des Volkes zum Götzendienst und zur Übertretung der Thora zu klagen hatten, m. a. W., daß das Volk Israel der »Reife der Gotteserkenntnis« allzusehr ermangelte? Weiter: glaubt Verfasser wirklich, daß es mit der »Reife der Gotteserkenntnis« getan ist? »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HErr von dir fordert, nämlich: Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott«, Micha 6, 8. Endlich fragen wir: wie meint Verfasser dies, daß er von einer Reife der Gotteserkenntnis spricht, die Israel »erlangt« hat? Wie stellt er sich dieses »Erlangen« vor? Professor Kittel zollt (S. 30 des Obergutachtens) dem »überragenden religiösen Genius Mose« das Lob, daß in ihm die »Vorstellung von Jhvh in hohem Maße vergeistigt und zur Einheit erhoben worden sei«; und von den Propheten sagt Kittel (S. 36), daß sie die Gottesidee Moses fortführten, und daß in diesen Propheten »Israel der Menschheit ein Erbe übermittelt hat, das zum Höchsten und Besten gehört, was je eine Nation der Welt geschenkt hat«. »Das Judentum«, fährt Kittel fort, »hat bis zum heutigen Tage allen Grund, auf diese Er rungenschaft seiner erleuchteten Geister stolz zu sein«. Nach Kittel scheint also die Gotteserkenntnis der Propheten auf ihr persönliches Genie zurückzuführen zu sein, so wie etwa bei den Griechen ein Plato durch eigenes Philosophieren sich über die griechische Volksreligion zu einer dem Monotheismus nicht mehr fernem Gottesanschauung emporschwang. Kittel beglückwünscht die Juden, daß ihre Nation solche großen Geister hervorgebracht hat. Tatsächlich muß aber die Synagoge, soweit sie die Schrift zu Recht bestehen läßt, diese Ehre zurückweisen mit dem Bekenntnis: Nicht aus sich, nicht aus eigenem erleuchteten Geist haben Mose und die Propheten geredet, sondern lediglich im Auftrage Gottes die Worte weiter gegeben, die er ihnen in den Mund legte. Wenn nun auch unser Verfasser von einer Reife der Gotteserkenntnis redet, die »Israel vor allen andern Völkern erlangt hat«, so scheint er ganz ähnlich wie Kittel eine Selbstemporarbeitung Israels zur reinen Gotteserkenntnis anzunehmen. Und das müßten wir, als im Widerspruch mit der Bibel stehend, nachdrücklich zurückweisen.

Indem wir es mit dieser Auslese von schriftwidrigen Auffassungen des Verfassers bewenden lassen, möchten wir nur noch

einmal feststellen, daß er damit seinem Gegner eine Handhabe bietet, ihm eben jenen Fehler vorzuhalten, welchen Verfasser ihm vorhält.

Aber die Schrift zeigt noch andere Blößen. Dahin gehören falsche Übersetzungen sowohl von Bibelversen als auch von Talmudstellen. Nur einige Beispiele. 1. Sam. 15, 22 übersetzt Verfasser (S. 69): »Will denn Jv. Ganzopfer oder Brandopfer als auf die Stimme Jv's. zu hören?« Statt dieser noch dazu undeutschen und unverständlichen Übersetzung muß es heißen: »Hat denn Jv. Lust (וּבְהִים) an Ganzopfern und an Schlachtopfern wie am Hören (כְּשֹׁמֵעַ) auf die Stimme Jv's.« — 2. Sam. 24, 1 übersetzt Verfasser (S. 71): »Und der Zorn des HErren nahm an Grimm zu wider Israel; und David unter ihnen verführte es, wie folgt«. Da im Vorausgehenden von keinem Brennen des göttlichen Zornes gesagt ist, kann das וַיִּזְרַח nicht von einer Steigerung eines angefangenen Brennens verstanden werden, sondern nur von einem erneuten, abermaligen Entbrennen mit Bezug auf ein früher erzähltes Brennen, weshalb die Übersetzer (auch Zunz) die Worte so wiedergeben: »und es brannte abermal der Zorn«. Doch dies wäre der kleinere Irrtum. Schlimmer steht's mit der zweiten Hälfte des Verses, wo Verfasser trotz der bekannten Konstruktion הִסִּיתָ בְּ »gegen jem. reizen« (z. B. Job 2, 3) das בָּהֶם nichtssagend und sprachwidrig zum Attribut von »David« מַנְחֵם (»David unter ihnen«) und, was der schwerste Fehler ist, zum Subjekt von וַיִּסַּח nicht »Jvh« macht, sondern ein unbestimmtes, unpersönliches »es«, mit der wunderlichen Begründung, daß der Verfasser des Verses, der doch soeben, drei Worte vorher, den Gottesnamen genannt hatte, bei וַיִּסַּח ihn noch einmal hätte nennen müssen. Solche philologische Streiche können den Gegner nur belustigen, aber nicht treffen. — Ps. 15, 3 übersetzt Verfasser (S. 135): »und welcher eine Schmach (= sündhaftes Vergehen) selbst an dem ihm Nahestehenden nicht ungeahndet läßt«. Wo hat הַרְפָּה den Sinn von »sündhaftes Vergehen« und wo bedeutet נִשְׂא עַל »an jem. ungeahndet lassen«? — Eine falsch übersetzte Talmudstelle begegnet uns S. 20, wo Verfasser freilich gleich in den Text (jSanh. 28 b 5) mit Gewalt eine falsche Lesart bringen will. Die ed. princ. und nach ihr Krotoschin liest נִכְתָּב, ebenso die Ausgabe Livorno (1770) und Pietrkoff (1900); aus Levy I, 89 ersieht man,

daß auch er in seinem Jeruschalmitext נכתב las; ebenso aus Schwabs Übersetzung »on écrit«, von der unser Verfasser irrtümlich behauptet, daß er nicht so, sondern נכתוב vor sich gehabt habe. Wir müssen den Verfasser bitten, uns zu sagen, welcher Jeruschalmi-Druck die Lesart נכתוב hat, und behaupten bis dahin, daß überhaupt keiner diese Lesart bietet, so daß seine auf dieser angeblichen Lesart fußenden Ausführungen von vornherein gegenstandslos sind. Inwiefern aber R. Jakob bar Acha mit seinem Satz »Geschrieben wird er (der Gottesname) mit Jod He, gelesen aber mit Alef Daleth« nichts Neues gesagt haben soll, wie Verfasser meint, ist unverständlich. Gegen die klaren Worte des Talmud, der von den Konsonanten Alef Daleth redet, unterlegt ihm Verfasser die Meinung, er rede von den Vokalen des Wortes אלהי. Wir bezweifeln, ob er eine einzige jüdische Autorität für seine (wie gesagt, von einer falschen Lesart ausgehende) Ansicht wird geltend machen können.

Leider haben wir auch verschiedene das Ansehen seiner Schrift schädigende Verballhornisierungen von Namen und fremdsprachigen wissenschaftlichen Ausdrücken gefunden. Der bekannte Pentateuch-Kommentator ספרנו heißt nicht »Seppornu« (S. 81; 110; 125), sondern »Sforno« (Seppornu dürfte die Aussprache russischer Juden sein). — Der berühmte Salomo aus Norcia oder Salomon Norzi heißt abgekürzt nicht »Nurzi« (so Verfasser S. 87), sondern »Norzi«. — Und nicht ein »libera arbitrium« (S. 72) gibt es, sondern ein »liberum arbitrium«; auch kein »argumentum contrarium« (S. 125; 133), sondern ein »argumentum a (oder ex) contrario«. Und wenn das 4. Buch Mose in der Gelehrtensprache das Buch »Numeri« heißt, so macht es einen fatalen Eindruck, wenn Verfasser S. 83 von einem »Numerus-Vers« redet statt von einem »Numeri-Vers«. — Störend ist auch die Schreibung »Midrasch Raba« (S. 50; 70) statt »Midrasch Rabba«, wie Verfasser zur Abwechslung einmal (S. 119) richtig hat. Und ein schlimmer Irrtum ist der Satz S. 120: »Noch im Mittelalter galt der Fremde in Germanien als Elender«; Verfasser weiß also nicht, daß im Mittelhochdeutschen das »ellende« = die Fremde, und der »ellende« = der in der Fremde Lebende ist.

Mehr Geschick zeigt Verfasser bei dem Nachweis des hypothetischen Charakters der modernen alttest. Schriftforschung.

Zu den gelungensten und wirksamsten Partien in dieser Hinsicht gehört die Musterkarte der vielfarbigen und vielgestaltigen Anschauungen über Herkunft und Bedeutung des 4 buchstabigen Gottesnamens (Tetragramm). Man bekommt dadurch einen Begriff von dem Tohuwabohu oder der rudis indigestaque moles dieser durcheinanderwogenden Ideen, denen nur eins fehlt: der über den Wassern der finstern Tiefe schwebende Geist Gottes und das »Es werde Licht!« Nicht genug betont Verfasser, daß der Obergutachter davon abgesehen hat, den Richtern einen klaren Einblick in dieses Vielerlei von theologischen Ansichten zu geben und dadurch die ganze Unsicherheit der Situation aufzuzeigen. Auffallenderweise hat nun aber unser Verfasser den drei zuletzt aufgeführten Gelehrten (Dillmann, Lagarde, Strack), deren Erklärung des Tetragramms nach seiner Meinung der biblischen Autointerpretation 2. Mose 3, 14 am nächsten kommt, den Namen Franz Delitzsch beizufügen vergessen. (Nebenbei sei bemerkt, daß es ein Fehler ist, wenn Verfasser keinen Unterschied macht zwischen »Franz Delitzsch« und seinem ihm unähnlichen Sohn »Friedrich Delitzsch«, sondern fast immer bloß »Delitzsch« sagt, wodurch er zu Mißverständnissen Anlaß gibt und den guten alten Delitzsch in seltsamen Ruf bringt). Franz Delitzsch erklärt das Tetragramm gemäß dem אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱדַבֵּר, womit Gott selbst im 2. Buch Mose diesen seinen Namen erklärt. Da sogar Kittel selbst (S. 71 des Obergutachtens) dem alten Delitzsch das Lob¹⁾ erteilt, »einer der größten Exegeten des Alten Testaments« zu sein, so war es in der Tat angezeigt, diese Autorität nicht zu ignorieren. Verfasser hätte mindestens fragen können, warum Kittel trotz seines Lobes so gar keine Notiz nahm von diesem »großen Exegeten« und seiner Auffassung des Gottesnamens, warum er überhaupt die von der Bibel gegebene Erklärung verläßt und Umschau nach einer andern hält. Es ist doch zu wenig, wenn Kittel diese biblische Autointerpretation, die er mit nichten für unmöglich hält — wir

¹⁾ Bezeichnend ist es für Professor Kittel, daß er Franz Delitzsch nur ein einziges Mal für sich in Anspruch nimmt, und da mit Unrecht. Es ist eine Versündigung an den Manen des frommen Delitzsch, ihm ein »abfälliges Urteil« über die Fluchpsalmen anzudichten (S. 71 des Obergutachtens). Tatsächlich kann Kittel diesen »großen Exegeten« überhaupt nicht als Zeugen für sich aufrufen, wie er ja wohl selbst am besten weiß.

lesen wenigstens kein Wort bei ihm von ihrer Unmöglichkeit —, bloß deswegen anzweifelt, weil wir »einen Beweis dafür, daß dieser Deutung die ursprüngliche Bedeutung des Wortes entsprochen habe, nicht besitzen«, mit anderen Worten: weil wir nicht wissen, ob die Erzählung, von der jene Autointerpretation ein wesentliches Stück ist, auf Wahrheit beruht. Besitzt denn Professor Kittel für andere biblische Erzählungen, die er als Beweismaterial für Minderwertigkeit der alten israelitischen Religion unbedenklich gelten läßt, einen »Beweis«? Warum will er gerade für 2. Mos. 3 einen solchen? An ihm ist es vielmehr, zu beweisen, daß die biblische Deutung des Gottesnamens bloß volkstümliche Legende sei und keinen geschichtlichen Wert habe. Tatsächlich scheint er derartigen »Beweis« führen zu wollen mit dem Hinweis, daß der Verfasser des Verses 2. Mos. 3, 14 und damit der ganzen Erzählung (nicht zu vergessen, daß das bloß eine Hypothese ist!) dem achten Jahrhundert angehöre, also diese Geschichte erst lange nach den erzählten Ereignissen geschrieben habe. Gelten denn aber die von Herodot beschriebenen uralten ägyptischen Geschichten um deswillen für unzuverlässig, weil er sie erst so spät nach den Ereignissen aufgezeichnet hat? Haben wir nicht das Vertrauen zu ihm, daß er sie mit Fleiß und Sorgfalt erkundet und nichts Eigenes dazu phantasiert hat? Wer etwa Herodots Geschichten nicht glauben will, muß stichhaltige Beweise dafür haben; und wenn ein im 8. Jahrhundert lebender Verfasser alter mosaischer Geschichten, die er natürlich auf Grund alter, teils schriftlicher, teils mündlicher Tradition geschrieben hat, für unzuverlässig erklärt wird, so muß man das »beweisen«, warum man ihn für unzuverlässig hält. Warum unterläßt Professor Kittel solchen »Beweis« und gesteht nicht offen, daß ihm solcher »Beweis« nicht möglich sei?

Sehr gut ist nun, wie Verfasser einen Widerspruch zwischen Kittel, dem theologischen Schriftsteller, und Kittel, dem Obergutachter, aufgedeckt hat (S. 236 f.). Im Obergutachten S. 29, stellt nämlich Kittel es als das Wahrscheinlichste hin, daß »Jhvh« den »Wettergott« bedeute. In der Protest. Realencyklopädie aber VIII, 541, am Schlusse seines Artikels »Jahwe«, sagt er: »Fassen wir alles zusammen, so können wir mit Bestimmtheit nur so viel behaupten, daß an Moses Person und an den Sinai sich eine

besondere Offenbarung jenes für Israels Geschichte von da an so bedeutsamen Jahwe knüpfte. Wie und woher aber Name und Sache dem Mose zugeflossen sind, das wird im letzten Grunde, soweit nach menschlichen Vermittlungen gefragt wird, und wofern wir von bloßen Möglichkeiten absehen, für alle Zeiten eines jener undurchdringlichen Geheimnisse bleiben, an denen kein Gebiet des menschlichen Lebens und Geschehens so reich ist wie die Religion und ihre Geschichte, weil kein Gebiet uns dem Höchsten und Letzten in der Welt und darum auch der Grenze unseres Wissens so nahe bringt«. So Kittel, der theologische Schriftsteller. Wir möchten nicht unterlassen, auch noch den vom Verfasser nicht mehr abgedruckten Schluß obigen Artikels herzusetzen: »Sehen wir von jenen menschlichen Vermittlungen ab, so nennen wir, unserer religiösen Überzeugung Ausdruck gebend, jenes in Moses Gemüt sich vollziehende Geschehen eine Offenbarung Gottes selbst, der durch unmittelbare Berührung mit der Menschenseele wesentliche Seiten seines Wesens Mose kundtat, um auf diesem Wege die stufenmäßige Entfaltung wahrer Gotteserkenntnis in der Menschheit anzubahnen«.

Hier sind unter den Händen eines Theologen die plastischen, kristallhellen Erzählungen der Bibel in lauter Nebel aufgelöst. Doch davon abgesehen, so hören wir hier Professor Kittel von »undurchdringlichen Geheimnissen« sprechen und daß man absolut nicht wissen könne, »wie und woher Name und Sache dem Mose zugeflossen sind«. Daß das etwas anderes ist als das im Obergutachten Gesagte, ist klar.

Während nun aber Verfasser es so gut verstanden hat, den Wirrwar im Lager der Theologen hinsichtlich der Erklärung des Tetragramms und, was eigentlich noch vielsagender ist, den Widerspruch eines hervorragenden unter diesen Theologen gegen sich selbst aufzuzeigen, hat er durch Darstellung seiner eigenen fragwürdigen Auffassung die Kraft seines Angriffs wieder abgeschwächt. Er hält die masorethische Vokalisation des Tetragramms für diejenige, womit die 4 Buchstaben des nomen ineffabile auszusprechen sind, wie das z. B. in der christlichen Kirche üblich (die übrigens zu unterscheiden ist von den Theologen der Neuzeit!), vgl. das Lied »Dir, Dir, Jehova, will ich singen, denn wo ist doch ein solcher Gott wie Du!« Daß dies aber nicht die Meinung der

Masorethen war, geht zunächst daraus hervor, daß sie in der Verbindung אֱלֹהִים אֲדֹנָי יְהוִה das Tetragramm mit den Vokalen von אֱלֹהִים versahen (יְהוָה). Nun hatte aber ohne alle Frage der Gottesname wie jeder Name nur eine Aussprache. Die masorethische Vokalisation galt den beiden Kinnujim des Gottennamens »Adonaj« und »Elohim«. Wie will Verfasser die Punktation בְּיְהוָה בִּיהוָה לַיהוָה anders erklären als damit, daß die Masorethen nicht das Tetragramm an sich, sondern das substituierte אֲדֹנָי usw. vokalisiert haben, wie im synagogalen Vortrag gelesen wird und wie auch bereits Christus und die Apostel das Tetragramm aussprachen; denn im Neuen Testament ist das Tetragramm mit κύριος »der Herr« wiedergegeben (vgl. Mark. 12, 29 den Anfang des Schma: Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν). Wie findet sich ferner Verfasser mit der Schwierigkeit zurecht, daß, während die Synagoge die Aussprache des Tetragramms nach seinen 4 Buchstaben vermeidet, die Masorethen durch ihre Vokalisation der ganzen Welt die Möglichkeit an die Hand gegeben haben sollten, ihn auszusprechen? Die Masorethen wollten vielmehr einen Zaun um den Gottesnamen machen, damit er von niemand ausgesprochen und entweiht werden könne. Und so galten ihre Vokale nicht dem nomen ineffabile, welches ineffabile (das heißt unaussprechbar) bleiben sollte, sondern, wie wir schon sagten, den beiden substituierten Kinnujim »Adonaj« und »Elohim«. Verfasser sucht seine Meinung, die schwerlich von irgend einer jüdischen Autorität geteilt wird, mit der oben erwähnten Talmudstelle jSanh. 28 b 5 zu stützen, die aber nicht Dalman, wie er dort meint, sondern er selbst mißverstanden hat. Was dort Jakob bar Acha sagt, deckt sich genau mit dem Gebrauch der Synagoge, welche in ihren Thorarollen den Gottesnamen mit Jod He schreibt (יהוה), aber mit Alef Daleth liest (אֲדֹנָי). — Nun meint Verfasser, die Form »Jehowa« sei eine von Gott selbst beabsichtigte »grammatikalische Mißbildung« oder »Verschleierung«, »um einer Konkretisierung des Gottennamens vorzubeugen« (S. 18). Wie stimmt solche Hypothese mit der Tatsache, daß Gott, der Urquell alles Seins und der Inbegriff des Konkreten, sich selbst (und zwar etwas konkreter, als Herr Kittel meint) dem Volke Israel offenbart hat und von ihm erkannt sein wollte und noch immer

will als der er wirklich ist, das heißt als der Konkrete *κατ' ἐξοχήν*? Verfasser hat hier, wie öfters, philosophiert und nicht bedacht, daß ihn solches Phantasieren und Philosophieren mit der Heiligen Schrift ebenso in Konflikt bringt, wie den Verfasser des Obergutachtens in seinen mancherlei Hypothesen. Immerhin ist zuzugeben, daß des Verfassers Hineintragen eigener Ideen in die Schrift in keinerlei profaner Betrachtungsweise, wie sie bei Kittel allzuoft zu Tage tritt, ihren Ursprung hat. — Die von Theodoret (Verfasser sagt: Theodotion) überlieferte Aussprache des Tetragramms bei den Samaritanern (*Iafε*) sucht Verfasser dadurch in Frage zu stellen, daß die griechische Sprache, wenn sie semitische Wörter »hellenisieren« will, dieselben zu »korrumpieren« pflegt. Ganz richtig: wenn sie hellenisieren will. Macht denn aber auf den Verfasser das Wort *Iafε* den Eindruck eines »hellenisierten« Fremdwortes, welches dem griechischen Idiom angepaßt worden ist? Dies Wort hat, wie jedermann zugeben wird, durchaus keinen griechischen Anstrich (es müßte doch vor allem eine griechische Endung haben), sondern sieht wie ein reines, unversehrt gelassenes Fremdwort aus. Daß die griechische Sprache viele semitische Namen genau so läßt, wie sie lauten, lehrt ein Blick in das erste Kapitel des griechischen Neuen Testaments. — Ferner ist es verfehlt, wenn Verfasser daraus, daß den Rabbinen des Talmud die genaue Aussprache jedes Bibelwortes bekannt war, den Schluß zieht, es müsse zu den Zeiten der Tannaiten und Amoräer bereits vokalisierte Bibeltexte gegeben haben. Wenn dem so wäre, würde doch der Talmud sich keine Änderungen in der Orthographie der Bibelwörter durch Einsetzung von Lesemüttern erlaubt haben, was doch ein Eingriff in die traditionelle Textgestalt ist, sondern er würde die Bibelworte in ihrer überlieferten Gestalt gelassen, aber mit Vokalzeichen versehen haben. Nun meint Verfasser weiter, ohne ein »phänomenales« Gedächtnis sei eine getreue Fortpflanzung der richtigen Lesung eines unvokalisierten Bibeltextes nicht denkbar. Was soll man zu solchem Einwurf sagen? Ist nicht Verfasser selbst wie jeder fleißige Bibelleser im stande, eine unvokalisierte Thorarolle korrekt zu lesen? Braucht's dazu ein »phänomenales« Gedächtnis? Die Gelehrtschulen waren die Hüterinnen des traditionellen Vortrags der Thora ohne die Stütze von Vokalzeichen. Daran zu zweifeln wäre Zeichen eines geringen

Vertrauens zur Schriftgelehrsamkeit der alten Rabbinen. Aber eine ungeschriebene, bloß mündlich fortgepflanzte Bibel mit dem Gedächtnis festzuhalten, das allerdings wäre Sache eines »phänomenalen« Gedächtnisses gewesen. Davon ist ja aber nicht die Rede. Schon der Ausdruck סֵפֶר für die Heilige Schrift zeigt, daß sie geschriebenes Gotteswort war, welches vorgelesen wurde.

Wenig Eindruck dürfte auf den Gegner das vom Verfasser häufig beliebte Zitieren jüdischer Autoritäten machen. Dagegen wäre es wirksamer gewesen, wenn er ihm etwas mehr christliche Autoritäten vorgehalten hätte. Keine unter diesen christlichen Autoritäten hätte sich wohl mehr geeignet als der von Kittel, wie schon erwähnt, selbst mit dem Prädikat eines der »vorzüglichsten Exegeten des Alten Testaments« versehene Franz Delitzsch. Zudem ist ja dieser Delitzsch wegen seiner positiven Stellung zum alttestamentlichen Offenbarungswort und wegen seiner den Juden gegen schwere antisemitische Angriffe geleisteten Abwehr für das jüdische Volk ein Gerechter, dessen Andenken zum Segen. Um so befremdender ist, daß Verfasser diesen Zeugen der Wahrheit nur dann und wann zitiert, und zwar nicht immer in freundlicher Weise. (Der einzige vom Verfasser mit Sympathie erwähnte Satz aus der Leipziger Antrittsvorlesung von Franz Delitzsch soll weiter unten angeführt werden). Auch Luther wäre ein kräftiger Verteidiger der alttestamentlichen Heiligen und des »Heiligen in Israel« gegen Kittels Herabsetzungen gewesen. Man denke zum Beispiel an die »Hirtenkniffe« Jakobs, die, wie Kittel (S. 53 des Obergutachtens) sagt, »für unser Bewußtsein moralisch immerhin nicht ganz einwandfrei sind« und (woran Kittel besonderen Anstoß nimmt) in der Bibel »auf die direkte Hilfe Jahwes zurückgeführt werden«. Für Luthers Bewußtsein waren diese Hirtenkniffe moralisch durchaus einwandfrei, und dies zur Abwehr gegen Kittels Bemängelung der Heiligkeit Gottes hell und klar mitzuteilen, wäre ein Verdienst des Verfassers gewesen.

Luther schreibt in seiner Schrift »Über das erste Buch Mose« (Wittenberg 1527) Bl. 263 f.: »Daß Jakob das Spiel getrieben habe aus des heiligen Geistes Eingeben und Treiben, ist klar und unwidersprechlich aus dem folgenden Text, da es Gott bestätigt und heißt ihn die Weiber, Gesinde und Vieh nehmen und davonziehen. Wo nun Gottes Wort gebet, soll man nicht fragen, ob's recht sei,

sondern getrost hinangehen: was Er heißt, das soll recht sein. Darum, weil es hier bestätigt wird von Gott und getrieben, soll man keine andere Ursache hören, denn daß es recht getan sei, auch Recht hat zu dem Gut mancherleiweise. Er hatte sieben Jahre gedient um die Tochter; er aber täuscht ihn und hält ihn noch sieben Jahre auf, daß er nicht mehr kriegt denn beide Töchter, gibt ihm nichts, damit er sich nähre. War es nicht Sünde und Schande, daß er ihm die Metze so teuer gab und gibt ihm nichts dazu, wie den Töchtern gebührt, denn was sie verdienen als die Fremden und Mägde, wie sie im folgenden Kapitel klagen? Das war nun zweierlei groß Unrecht, daß ihm Jakob so lange umsonst dienen muß und er ihm beide Töchter anhängt und nichts mitgibt. Wenn da Recht Recht wäre gewesen, hätte man ihn sollen zwingen, daß er die Töchter versorgte und gäbe ihnen zu, was sich gebührt. Jakob war fromm, wollte nicht hadern sondern litt es mit Geduld 14 Jahre lang. Das tue ihm nach, so wollen wir dich auch lassen nehmen und stehlen.

»Dazu ist das auch eine Ursache, daß er ihm schuldig war für die Zeitlang, da er mit seinen Weibern und Kindern diente. So rechnet er's ab. Wenn es gedingt wäre gewesen, hätte er ihm jährlich eine bestimmte Zahl Schafe müssen geben. Das hätte die ganze Zeit über einen großen Haufen getragen und sich herrlich gemehrt. Was tut er aber? Wiewohl er solches Recht hat vor Gott, tut er's dennoch nicht, sondern harrt, bis ihm Gott Ursache dazu gibt und gibt's ihm selbst ein. Auch hatten die Töchter samt ihren Kindern gut recht, solches zu sich zu bringen, weil ein jegliches ihm 7 Jahre neben ihm gedient hatte, wie sie hernach sagen: »Er hat uns gehalten wie die Fremden, denn er hat uns verkauft und unsern Lohn verzehrt.« Sie waren ehelich, hatten Kinder und Gesinde, darum war es Zeit, auch auf ihr Haus zu gedenken, weil er ihnen doch nichts geben wollte.

»Also zeigt Moses an, wie der fromme Jakob gar viel Unrecht hat müssen leiden und immer im Kreuz gelebt und doch still geschwiegen, sich des getröstet, das ihm Gott zugesagt hatte, er wolle ihn nicht lassen. Heißt das nicht gelassen, daß er so lange mit saurer Arbeit dienen muß und dazu Überlast und Unrecht leiden? O, wie könnten wir so übel leiden? Er aber hat daraus gelernt, wie ein wunderbarlicher Gott es wäre.

»Über das handelt der Laban noch weiter schälklich mit ihm in dem, daß er ihm 10 mal seinen Lohn verwechselt und ihm nicht gönnen will, was ihm Gott bescheret, so er doch durch ihn reich geworden war, macht's so lang und viel, daß Gott nicht mehr leiden wollte! Also muß man der Heiligen Werke ansehen, daß man sich nicht daran stoße. Es wäre noch nicht große Sünde, wenn einer jetzt so lang und beschwerlich dienen sollte und keinen Lohn kriegte, ob er mit solcher Weise und Meinung etwas von des Herrn Gut zu sich brächte. Es gebührt ihm doch und ist vor Gott sein; kann er's nun füglicherweise davon bringen, so hat er das Seine genommen«.

So weit Luther. Immerhin, auch ohne Luther und Delitzsch konnte Verfasser mittels Berufung auf allerlei das Gegenteil von Kittel der Schrift entnehmende, sogar liberale, also durch keine »Orthodoxie« verdächtige christliche Gelehrte zeigen, wie wenig dem Obergutachten die von den Leipziger Richtern ihm zugebilligte Autorität zukommt. Es ist übrigens ärgerlich, daß Verfasser die Fundorte der von ihm zitierten Aussprüche dieser Gelehrten häufig ungenau oder auch gar nicht angibt. Einige dieser vom Verfasser gesammelten wertvollen Aussprüche mögen hier mitgeteilt sein.

Gegen Kittels Steckenpferd »Volksreligion« führt er an, was Bähgen sagt: »Nicht darnach, was die Götzendiener glaubten, sondern darnach, was im Herzen eines Samuel und seinesgleichen lebte, ist die Religion Israels in jener Zeit zu bestimmen« (S. 42). Und Peters folgert gerade aus der Jephtha-Erzählung den »universalen Charakter des Monotheismus Israels selbst in frühester Zeit« (S. 43).

Weggewünscht aber hätten wir solche vom Verfasser mit Befriedigung zitierte Äußerungen radikaler Theologen, welche gelegentlich die Bibel zwar nicht herabsetzen wie Kittel, aber sie rationalistisch auslegen. Wir betrachten es nicht als eine Verteidigung der Bibel, wenn Verfasser zum Beispiel S. 54 sich auf die Reußsche Erklärung der Erzählung 1. Mos. 3 beruft, welche den gleichen Rationalismus atmet wie seine eigene, die von uns bereits oben besprochen wurde.

Eine gänzlich verfehlt zubilligung »mildernder Umstände« für den Obergutachter müssen wir nachdrücklich bestreiten. Verfasser sagt (S. 229): »Kittel ist Christ und Theologe; beide

Eigenschaften sind aber erfahrungsgemäß von jeher gewichtige Hemmnisse, ein spezifisch jüdisches Geistesgebilde vorurteilslos gebührend zu würdigen«. Verfasser merkt offenbar nicht, daß er damit die Bibel degradiert und in den Geleisen seines Gegners wandelt, für den ja auch die Propheten weiter nichts sind als »erleuchtete Geister« der jüdischen Nation. Wir aber sagen: was im Alten Testament geschrieben steht, ist nicht spezifisch jüdisches Geistesgebilde, sondern den Vätern und Propheten geoffenbarte Gottesworte, vom Volk Israel erlebte Gottestaten, welche der Griffel vom Geist Gottes angehauchter Männer so aufgezeichnet hat, wie es ihnen vom heiligen Geist eingegeben wurde. Zum richtigen Erfassen der heiligen Schriften gehört Sichbeugen unter das Wort und Glaube an die Göttlichkeit der Schrift. *Fides praecedit intellectum*. Ein Jude — es gibt deren leider viele, — der an die Göttlichkeit der alttestamentlichen Schrift nicht glaubt, wird die Schrift, weil ihm die Kongenialität fehlt, nimmermehr verstehen, trotzdem er Jude ist. Und ein christlicher Theologe, dem dieser Glaube fehlt, wird bei aller Gelehrsamkeit das Alte Testament nimmermehr verstehen. Mit Recht sagt Delitzsch in seiner Leipziger Antrittsvorlesung: »Wenn man auch noch so fähig ist, den alttestamentlichen Text grammatisch zu zergliedern, so kann man doch schlechthin untätig sein, sich theologisch in den Geist seines Sinnes und seiner Geschichte zu versenken.« Luthers oben mitgeteilte Erklärung des »Betruges« Jakobs gegen Laban dürfte schwerlich von einem Juden als Beweis angeführt werden, daß ein »Christ« und »Theologe« die Geschichte nicht richtig verstehen könne. Und was der »Christ« und »Theologe« Franz Delitzsch in seinen Kommentaren geschrieben hat, dürfte — wir sehen hier von den neutestamentlichen, von den Juden abgelehnten Bezugnahmen ab — ein Beweis sein, daß er wirklich fähig war, sich in den göttlichen Geist des Alten Testaments und seiner Geschichte zu versenken.

Eine stattliche Menge mit Salz gewürzter Charakterisierungen der Methode, wie Professor Kittel zu Werke geht, gehört zu den besten Teilen der Schrift des Verfassers. Wir wollen bloß herausheben, was er S. 220 seinem Gegner bezüglich seiner »Gewundenheit im Ausdruck« vorzuhalten hat: »Immer muß man sich wieder fragen: was will Kittel sagen? was glaubt er damit bewiesen zu

haben? und wohin will er uns führen? Ständig hebt ein Wort die Bedeutung des andern auf«.

Wir haben von der ungemein reichhaltigen Schrift unseres Verfassers sehr vieles unbesprochen lassen müssen. Unser Wunsch wäre eine neue, von allem Unstichhaltigen freie und mit wirksamerer Beweisführung ausgestattete Auflage.

Rothenburg o. T.

Heinrich Laible.

Kellermann, Benzion, Levi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes.
Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes.
I. Teil, 1914, 8.

Levi b. Gerson, besser bekannt unter dem Namen רלב"ג, dem Titel seines Bibelkommentares, ist einer der scharfsinnigsten und unerschrockensten Forscher des Mittelalters. Für ihn besteht das wahre vollkommene Glück des Menschen in der Erforschung der Wahrheit. Von diesem Ziele darf uns nicht der Umstand abschrecken, daß manche Ergebnisse der Forschung mit dem einfachen Wortlaute der Bibel nicht übereinstimmen, da die Bibel von uns unmöglich verlangen kann, etwas für wahr zu halten, was nicht wahr ist. In einem solchen Konflikte müssen eben die Worte der Bibel so umgedeutet werden, daß dieselben mit den Ergebnissen der Forschung übereinstimmen (Einleitung S. 7 der editio Leipzig).

Es ist daher ein außerordentlich verdienstvolles Unternehmen, das Buch מלחמות השם, in welchem Gersonides die Ergebnisse seiner Spekulation niedergelegt hat, ins Deutsche zu übertragen und einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen. Dieser Arbeit hat sich Kellermann unterzogen. Und es liegt vor uns in diesem ersten Teile die Übersetzung der Einleitung und des ersten Traktates, der in 14 Abschnitte zerfällt. Dann folgen drei Endnoten des Übersetzers. Leider muß diese Übersetzung trotz des großen Apparates von Gelehrsamkeit, den der Übersetzer dabei aufgeboren hat, als total mißlungen bezeichnet werden. Es hat gar keinen Zweck, uns in Erörterungen über die einzelnen Anmerkungen einzulassen. Die erste Bedingung bei einer Übersetzung ist doch, daß der Übersetzer den zu übersetzenden Text verstehe, um ihn in eine andere Sprache übertragen zu können, welches aber hier nicht der Fall ist. Kellermann versteht den hebräischen

Text nicht, wie soll er ihn übersetzen können? Ich will nur zwei krasse Beispiele anführen, um meine Behauptung zu erhärten.

In der Einleitung S. 5 (editio Leipzig) führt Gersonides unter den Dingen, die sowohl dem Propheten, wie auch dem nicht-prophetischen Weisen bekannt sind, an „ומה שנכתבאר בתורה מהכרח כי לא המטיר ד' אלוהים על הצומח אל המטר ועבודת האדמה כאמרו כי לא המטיר ד' אלוהים על“ „הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה“, d. h. »die Lehre von der Notwendigkeit des Regens und der Bearbeitung des Erdbodens für das Gedeihen der Pflanzen, die aus den Worten der Thora, »denn der Ewige Gott hat nicht regnen lassen auf Erden und kein Mensch war vorhanden, um den Erdboden zu bearbeiten«, folgt«.

Kellermann hingegen übersetzt S. 7, Z. 15 »und was in der Thora erwiesen wird über die Notwendigkeit des Wachsens nach dem Regen und der Bearbeitung des Erdbodens¹⁾, wenn sie sagt« Als ob Gersonides sagen wollte, daß auf den Regen und die Bearbeitung des Erdbodens das Gedeihen der Pflanzen mit Notwendigkeit folgen müsse. Diese Übersetzung ist nicht nur falsch, sondern enthält auch einen Denkfehler, den kein auch nur mit den Anfangslehren der Logik Vertrauter sich zu Schulden kommen lassen darf. Denn wenn die Bibel sagt, »und die Sträucher des Feldes waren noch nicht auf der Erde und das Kraut auf dem Felde noch nicht gewachsen, denn der Ewige Gott hatte noch nicht regnen lassen auf Erden und der Mensch war noch nicht da, den Erdboden zu bearbeiten«, so folgt zwar daraus, daß die Pflanzen ohne Regen und ohne Bearbeitung des Erdbodens unmöglich wachsen können, also die Notwendigkeit des Regens und der Bearbeitung des Erdbodens für das Gedeihen der Pflanzen, nicht aber auch umgekehrt, die Notwendigkeit des Wachsens nach dem Regen und der Bearbeitung des Erdbodens. Aber schon der Anfang dieses Absatzes ist falsch übersetzt. Er lautet „ולא היה הענין כן כמו בשהצענו המצא בדברי“ „. הנביאים.“ »Weil es sich so verhält, wie wir auseinandersetzen , daher findest du bei den Propheten« Kellermann hingegen übersetzt (S. 7, Z. 3): »Wenn es sich aber so verhält, wie wir auseinandersetzen so findest du bei den Propheten«, welches keinen Sinn hat.

¹⁾ Von mir gesperrt.

Ein zweites Beispiel. S. 14 (editio Leipzig) heißt es bei der Widerlegung der Ansicht des Themistius: וְאוֹלָם כַּאֲשֶׁר הִזְנִיחַ זֶה הַצּוֹרֵה נִבְדְּלַת בְּלִתֵּי הוּוּהוּ וְלֹא נִפְסַד כְּמוֹ שִׁירָאָה הַמַּסְטִיוֹס, הִנֵּה יְחִיב מִזֶּה בְּמִוֶּלֶת חֹק בְּהִיּוֹת הָאָדָם וְהַפְּסָדוֹ אֵין הַמְּלֵט מִמֶּנּוּ בְּשׁוּם פְּנִים. וְזֶה שְׂכַאֲשֶׁר הִזְנִיחַ זֶה הַצּוֹרֵה בִּזְוֵה הָאוֹפֵן, הִנֵּה לֹא יִמְנַע הָעֵנִין בַּהּ מֵאַחַד מִשְׁנֵי פְּנִים. אִם שְׁנֵי שְׂצוֹרֹת רְאוּבֵן דְּרֶךְ מִשְׁלַל הִיחָה נִחְבָּאת בַּחֲמֵר אֲשֶׁר נִהְיֶה מִמֶּנּוּ d. h. »Bei der Annahme einer separaten Form, die weder entsteht noch vergeht, — wie Themistius behauptet — ergeben sich, bei dem Umstande, daß der Mensch ein entstehendes und vergängliches Wesen ist, Ungereimtheiten, denen man unmöglich ausweichen kann. Denn bei der Annahme einer solchen Form muß notwendigerweise eine von folgenden zwei Möglichkeiten stattfinden: Entweder war beispielsweise die Form des Ruben schon in der Materie, aus der Ruben hervorgegangen ist, verborgen vor seiner Entstehung Kellermann übersetzt aber S. 22 folgendermaßen: »Wenn jedoch — wie Themistius anpinnt — die Form eine separate sein soll, ohne Entstehen und Vergehen, so ergibt sich hieraus insofern eine große Absurdität, als der Mensch unbedingt vergehen muß¹⁾. Wenn nämlich die Form als eine solche (separate) angenommen wird, so ist es nicht unmöglich¹⁾, daß dies auf eine von zwei Arten der Fall ist: Entweder wir nehmen an, daß beispielsweise die Form des Ruben in jener Materie versteckt lag, aus welcher Ruben vor seiner Entstehung hervorgegangen ist Kellermann übersetzt die Worte »בְּהִיּוֹת הָאָדָם וְהַפְּסָדוֹ אֵין הַמְּלֵט מִמֶּנּוּ בְּשׁוּם פְּנִים« als der Mensch unbedingt vergehen muß«. Das Wort »בְּהִיּוֹת« ist für ihn ein Hilfszeitwort und die Worte »אֵין הַמְּלֵט מִמֶּנּוּ בְּשׁוּם פְּנִים« beziehen sich eben auf die Vergänglichkeit des Menschen, die unbedingt ist. Der Beweis des Gersonides gegen Themistius müßte demnach nur von der Vergänglichkeit des Menschen geführt werden. Hätte Kellermann aber seine eigene Übersetzung aufmerksam gelesen, so hätte er aus ihr ersehen müssen, daß G. die Ansicht des Th. in erster Reihe durch die Entstehung des Menschen zu widerlegen sucht und daß er die Vergänglichkeit des Menschen zuletzt nur mit einigen Worten berührt. Tatsächlich bedeuten die Worte »בְּהִיּוֹת הָאָדָם וְהַפְּסָדוֹ«, wie aus meiner Übersetzung ersichtlich ist, »die Entstehung des Menschen und sein Untergang«.

¹⁾ Von mir gesperrt.

Die Worte »בטול חוק« beziehen sich auf »אין המלט ממנו בשום פנים« und drücken aus, daß man diesen Ungereimtheiten unmöglich ausweichen kann.

Ferner übersetzt Kellermann die Worte »הנה לא ימנע הענין« so ist es nicht unmöglich«. Das ist falsch und entstellt den Sinn. Denn was nicht unmöglich ist, das ist wohl möglich, aber nicht notwendig. G. sagt aber hier, daß einer von den zwei Fällen notwendigerweise eintreten muß. Vom sinnlosen Satze, »daß beispielsweise die Form des Ruben in jener Materie versteckt lag, aus welcher Ruben vor seiner Entstehung hervorgegangen ist . . . , der schon von anderer Seite gerügt worden ist, gar nicht zu sprechen. Wir haben nur zwei aus den vielen Stellen herausgegriffen, die aber vollständig genügen, um zu zeigen, daß trotz des großen Apparates, den Kellermann hierbei aufgeboten hat, seine Übersetzung ihren Zweck ganz verfehlt hat*).

Wien.

Simon Rubin.

*) Inzwischen ist 1916 auch der zweite Teil der Kellermannschen Übersetzung herausgekommen. Wer sich über den Wert der Fortsetzung unterrichten will, findet hinlängliche Belege für dasselbe Urteil, das hier der Herr Referent über den ersten Teil gefüllt hat, in der Flugschrift, die Herr J. Kramer 1917 unter dem Titel: »Eine Versündigung an der jüdischen Wissenschaft in Karlsruhe i. B. hat erscheinen lassen. S. das. S. 7—12. M. Br.



Sechzehnter Jahresbericht

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Die Kriegsverhältnisse veranlaßten im Vorjahre den unterzeichneten Vorstand, von der satzungsgemäß vorgeschriebenen Einberufung einer Mitgliederversammlung abzusehen und die Geschäfte der Gesellschaft ohne ausdrückliche Wiederwahl fortzuführen. Auch die gegenwärtige politische Lage läßt die Abhaltung einer Mitgliederversammlung nicht angezeigt erscheinen. Hoffentlich gestattet uns ein baldiger Frieden, zu der Regel der früheren Jahre zurückzukehren und unsern Freunden und Mitgliedern wieder alljährlich über unsere Tätigkeit und die Fortschritte unserer wissenschaftlichen Arbeit auch mündlich zu berichten

Trotz der Ungunst der Zeiten haben wir im Berichtsjahre einen Zuwachs von 200 Mitgliedern verzeichnen können. Dieses erfreuliche Ergebnis ist zu einem großen Teile der von Herrn Moritz Wolfsohn-Berlin, im Verein mit dem mitunterzeichneten Herrn Dr. I. Elbogen, teils persönlich geleisteten, teils veranlaßten Werbearbeit zu verdanken. Auf ihre Anregung nämlich trat im Frühjahr 1918 in Berlin unter Vorsitz von Herrn Prof. Dr. Kalischer-Berlin ein Ausschuß zusammen, der, nach Anhörung eingehender Referate des verstorbenen Herrn Geheimrats Cohen, des Herrn Rabbiners Dr. Weisse und des Herrn Wolfsohn selbst sich die

methodische Werbearbeit für unsere Gesellschaft zur Aufgabe setzte. Wir sprechen dem Ausschuß auch an dieser Stelle wiederholt unsern herzlichsten Dank aus. Die Tätigkeit des Herrn Wolfsohn und seiner Mitarbeiter, von denen wir die Herren Bernhard Casparius Handelsrichter Berthold Kirstein und Charles Leon besonders zu nennen uns verpflichtet fühlen, zeigt, was das Verständnis eines einzelnen für eine große Sache, welche finanzielle Förderung die Tatkraft eines begeisterten Mannes der Wissenschaft des Judentums zuzuführen vermag. Wir richten daher erneut an unsere Mitglieder den Appell, daß ein jeder in seinem Kreise für unsere Gesellschaft werbe, und daß namentlich die Mitglieder in den größeren Gemeinden sich die Begründung von Werbeausschüssen angelegen sein lassen, und geben uns der Erwartung hin, daß er nicht erfolglos verhalte. In Breslau hat die Werbetätigkeit für unsere Gesellschaft bereits eingesetzt und verspricht die besten Erfolge. Auch die Herren Rabb. Dr. Baerwald-München, Rabb. Dr. Freudenthal-Nürnberg und Dr. Josef Mieses-Wien haben sich um die Anwerbung neuer Mitglieder sehr verdient gemacht.

Was die Tätigkeit des Berliner Ausschusses für unsere Gesellschaft besonders wertvoll macht, ist die Gewinnung von Stiftern und immerwährenden Mitgliedern, deren Beiträge eine dauernde Grundlage für die finanzielle Kraft unserer Gesellschaft bilden. Es haben im vergangenen Jahre erworben:

die Rechte eines **Stifters** die Herren **Leopold Badt, Berthold Israel, Handelsrichter Berthold Kirstein, Theodor Löwenberg, Kommerzienrat Dr. h. c. Carl Leopold Netter, Manuel Schwarz, Sigmund Salinger, Oscar Tietz**, letzterer zum zweiten Male, sämtlich Berlin.

die Rechte von **immerwährenden Mitgliedern** die Herren **Julius Arnheim, Jacob Barcinski, Max Behrendt, Leo Bernstein i. F. Frank & Bernstein, Georg Cohn, Bernhard Friedländer, Gebr. Friedländer & Maass, Heinrich Grünfeld, Ludwig Grünfeld, Louis Grumach, M. Hannes, Jacob Horwitz, Ernst Jacobi, Bernhard Kaß, Kommerzienrat Albert Kirschstein, Eli Lazarus, Charles Leon, Benas Levy, Ludwig Levy, Max Liebes, David Löwenstein, Josef Löwenstein, Kommerzienrat Paul Lubszynski, Machol & Lewin, J. Nadelmann, Max Obersitzko, Jacob Pasch, Emil Pincus, Max Rosenbaum, Max Rosenthal, Moritz Rosenthal, Max Salomon, Sally Schlochauer, Josef Schwarz, Carl J. Silberstein, Direktor Kurt Sobernheim, Direktor Heinrich Stahl, Sanitätsrat Dr. Steinthal, Max Victor, S. Wedel, Rabbiner Dr. Samson Weisse, D. Zeimann, Siegfried Zickel, sämtlich Groß-Berlin; Frau Geh**

Kommerzienrat **Ignaz Bing**, Herr Kommerzienrat Dr. **Max Leopold**, Herren Brüder **Sämann**, sämtlich **Nürnberg**; Herr **J. Emrich-Pforzheim**; Herr **Nathan Schrimmer-Stettin**, sowie während des Druckes dieses Berichtes Herr **Leopold Cohn-Berlin** und Herr Baron **Louis von Rothschild-Wien**.

Die Reihe unserer Stiftungen vermehrte Herr Kommerzienrat Dr. h. c. **Netter**, kurz nachdem er die Rechte eines Stifters erworben hatte, durch die abermalige Zuwendung eines Betrages von 5000 Mk., welchen wir als **Netter-Stiftung** besonders verwalten werden.

Zum Andenken an den im März 1918 verstorbenen Herrn **Abraham Strauss-Marburg** sind von Mitgliedern der Marburger Gemeinde 2000 Mk. gesammelt worden, mit der Bestimmung, daß der Zinsertrag zur Förderung jüdischer geistiger Bestrebungen verwendet werde. Der Sohn des Verstorbenen, Herr Gymnasiallehrer Dr. **Bruno Strauss-Berlin**, dem dieser Betrag zur Verfügung gestellt wurde, hat ihn unserer Gesellschaft zur Begründung einer **Lehrer Abraham Strauss-Stiftung** überwiesen.

Von der Veröffentlichung einer Mitgliederliste müssen wir ebenso wie in den beiden Vorjahren wegen der hohen Druckkosten absehen; wir richten aber an unsere Mitglieder die unter diesen Umständen um so dringlichere Bitte, uns von jeder Änderung ihrer Adresse, insbesondere jedem Wohnungswechsel, sofort Kenntnis zu geben, um uns zu ermöglichen, den Zusammenhang mit ihnen dauernd aufrecht zu erhalten und sich selbst die pünktliche Zustellung unserer Sendungen zu gewährleisten. Wir haben besonders während der letzten Jahre vielfach nur unter außerordentlichen Bemühungen die Adresse vieler Mitglieder feststellen können, legen aber den höchsten Wert darauf, ein jedes Mitglied, das wir gewonnen haben, unserer großen Sache auch dauernd zu erhalten und ihm unsere Veröffentlichungen zuzustellen.

Die **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums**, sowie das **Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1918** sind unsern Mitgliedern satzungsgemäß wie in den Vorjahren zugestellt worden.

Die Vorarbeiten für das **Corpus Tannaiticum** sind, was die halachischen Midraschim betrifft, weiter fortgeschritten. Herr Seminarrabbiner Dr. S. **Horovitz-Breslau** hat auch seine Bearbeitung des Sifre zum Deuteronomium fast vollendet und ist bereits mit der Bearbeitung des Sifra beschäftigt. Wenn nach Friedensschluß auch das in der Kriegszeit nicht zu beschaffende Handschriftenmaterial benutzt sein wird, werden wir mit dem Druck der fertig-

gestellten Teile beginnen können. Hoffentlich wird, durch die Friedenszeit begünstigt, auch die Bearbeitung der Mischna den gewünschten Fortgang nehmen. Die Arbeit des Herrn Dr. J. N. Epstein-Charlottenburg über die Prolegomena zur Geschichte des Mischnatextes schreitet weiter fort.

Die **Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums** hat ebenfalls unter der Ungunst der Verhältnisse zu leiden gehabt. Infolge der schier unüberwindlichen Schwierigkeiten im Buchdruckereigewerbe hat sie sich eine weitere wesentliche Einschränkung ihres Umfangs gefallen lassen müssen. Bei alledem ist sie bemüht gewesen, verschiedene Gebiete unserer Wissenschaft, besonders das der Literaturgeschichte, zu pflegen und zu bearbeiten. Ferner sind die unvergänglichen Leistungen der großen Toten des vergangenen Jahres, des Geheimrats Prof. Dr. Hermann Cohen und des Oberrabbiners Dr. Moritz Güdemann in ihrer hochragenden Bedeutung für die Wissenschaft des Judentums, eingehend gewürdigt worden. Von den neu erschienenen Büchern sind einige der wichtigsten gründlich und unbefangenen besprochen worden. Zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen von großem und bleibendem Werte harren der Veröffentlichung. Sie sollen gedruckt werden, sobald die obwaltenden Nöte gehoben sein werden.

Von der **Germania Judaica** ist bereits im vorigen Jahre die erste Hälfte des ersten Bandes herausgekommen und hat von spruchbefugten Richtern eine günstige Beurteilung erfahren. Die zweite Hälfte des ersten Bandes und die sehr umfangreichen Vorarbeiten und Namensverzeichnisse von Bd. II werden hoffentlich in den nächsten Monaten die Presse verlassen.

Die Drucklegung des bereits in den letzten Berichten erwähnten Werkes des verstorbenen Herrn Prof. Nik. Müller über die **jüdische Katakomba am Monteverde in Rom** und des zweiten Bandes der **Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden** des verstorbenen Herrn Dr. Georg Caro nähert sich ihrem Ende; diese beiden Werke, sowie das eingangs genannte des Geheimrats Prof. Hermann Cohen hoffen wir jetzt bald der Öffentlichkeit übergeben zu können.

Herr Rabb. Dr. Steckelmacher-Mannheim hat sein für den Grundriß bestimmtes Werk **Judentum und Christentum** fertig gestellt. Herr Rabbiner Dr. Baeck-Berlin hat nach seiner Rückkehr aus dem Felde die Vorbereitungen für die zweite Auflage seiner Schrift **Das Wesen des Judentums** nahezu beendet. Die Herausgabe der zweiten Auflage des ersten Bandes der **Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes** des verstorbenen Herrn Prof. Dr. M. Philippon

haben wir Herrn Landesrabbiner Dr. Rieger-Braunschweig übertragen. Sämtliche drei Werke sollen alsbald nach Friedensschluß zum Druck befördert werden.

Die Unterstützung der wissenschaftlichen Vereine, Zeitschriften und Editionen, die wir bereits vor dem Kriege begonnen hatten, haben wir mit Rücksicht sowohl auf die verhältnismäßig geringen hierfür aufzuwendenden Beträge als auch auf die Notwendigkeit der Fortsetzung der von ihnen geleisteten wissenschaftlichen Arbeit weitergeführt, es sind dies der **Verband für Statistik der Juden**, der Verein zur Herausgabe alter hebräischer Literaturwerke **Mekize Nirdamim**, die **Zeitschrift für Hebräische Bibliographie** und die von Herrn Prof. Dr. M. Guttman-Budapest herausgegebene **Talmudische Realencyklopädie**.

Von den Zinsen der **Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung** wurde ein Teil zum Ankauf von Exemplaren der **Geschichte der Juden und ihrer Literatur** von M. Brann verwandt, welche teils dem Verbands der jüdischen Jugendvereine im Deutschen Reiche zur Verteilung überwiesen, teils den Feldrabinern für die jüdischen Feldbüchereien zugestellt wurden.

Wir schließen unseren Bericht mit dem innigen Wunsche, daß es uns vergönnt sein möge, in der nun hoffentlich bald anbrechenden Friedenszeit mit verdoppelten Kräften unsere Arbeit fortsetzen zu können, die der Förderung der idealsten Interessen des Judentums gewidmet und gerade in unserer schicksalsschweren Zeit, die auch das Judentum vor große, über seine Zukunft entscheidende Aufgaben stellt, von besonderer Wichtigkeit und Dringlichkeit ist.

März 1919.

Guttman. Bloch. Elbogen.

Wir bitten unsere Mitglieder **dringend**, ihre Beiträge baldmöglichst an unsern Schatzmeister, Herrn **Paul Veit Simon, Postscheckamt Berlin 7030**, einzuzahlen. Die ausländischen Mitglieder werden gebeten, sich der vorstehenden **Adresse auch bei Zahlungen mittels Postanweisung** bedienen zu wollen. Quittung oder Mitgliedskarte wird nur auf Antrag zugesandt; sonst wird die Postquittung als genügend betrachtet. Von denjenigen Mitgliedern,

welche ihren Beitrag nicht bis zum Ende April 1919 gezahlt haben, werden wir ihn durch unsere Vertrauensmänner oder nach vorheriger Mitteilung durch die Post einzuziehen uns erlauben. Nach wie vor weisen wir unsere Mitglieder darauf hin, daß nur die pünktliche Zahlung der Mitgliedsbeiträge der Gesellschaft ihre Arbeiten ermöglicht, und daß wir daher von ihrem Interesse für unser großes Werk auch die Erfüllung der gern übernommenen Verpflichtung erwarten.

Vollständige Verzeichnisse der Schriften der Gesellschaft sind von Herrn Dr. N. M. Nathan, Hamburg, Werderstraße 30, **kostenlos** zu beziehen, dieser nimmt auch Beitrittserklärungen und Mitteilung von Wohnungsänderungen entgegen.



Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Prof. Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von A. Favorke, Breslau II.

Sonderheft zu M. Branns 70. Geburtstag.

Verzeichnis der von Markus Brann verfaßten Schriften und Abhandlungen.

Dem Freunde zum 70. Geburtstage gewidmet
von A. Freimann-Frankfurt a. Main.

1870.

Biographie Agrippa II. MS.¹⁾ XIX, S. 433—444. 529—548. 1

1871.

Biographie Agrippa II. MS. XX, S. 13—28. 2

1873.

De Herodis, qui dicitur, magni filii patrem in imperio secutis.

1. Krotoschini, B. L. Monasch u. Co., 34 S. 8^o. 3

Die Söhne des Herodes. Eine biographische Skizze. MS. XXII,
S. 242—256. 305—321. 345—360. 407—420. 459—474. 497
bis 507. [Auch als Sonder-Abdruck u. d. T. Die Söhne des
Herodes. Eine biographische Skizze, zugleich ein Beitrag zur
neutestamentlichen Zeitgeschichte. Breslau, Skutsch, IV, 87 S.
8^o erschienen.] 4

1876.

Taussig, S., *Geschichte der Juden in Bayern. Nach gedruckten u.
ungedruckten Quellen dargestellt. 1. Heft. 1. Einleitung.* —
2. München. München 1874. MS. XXV, S. 333—336. 5

Badt, B., *Prof. Dr. M. A. Levy's Biblische Geschichte. 5. vielfach
verbesserte Aufl.* Breslau 1876. JL.²⁾ V, S. 79—80. 6

¹⁾ MS. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

²⁾ JL. = Jüdisches Literaturblatt. Hrsg. von M. Rahmer. (Beilage zur
Israelitischen Wochenschrift).

Juden in Breslau. Vortrag, gehalten zur Entlassung aus dem jüd.-theolog. Seminar am 27. Januar 1876. JL. V, S. 33—34. 37 bis 38. 41—42. 46—47. 50—51. 7

Entstehung und Wert der Megillat Taanit. MS. XXV, S. 375 bis 384. 410—418. 445—460. 8

1878.

Die Hundsfelder Druckerei. Breslau, Th. Schatzky, 10 S. 8°. 9

Aus Briefen [über Verus und Sabinus]. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums. V, S. 39—40. 10

1880.

Geschichte der Gesellschaft der Brüder. Festschrift zur Säcular-Feier am 21. März 1880. Breslau, S. Schottlaender, 82 S. 8°. 11

Bedeutung des מַגֵּן דָּוִד. JL. IX, No. 9, S. 35. 12

1881.

Benjakob, J. A., אוֹצֵר הַסְּפָרִים. Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1880. XXXII, (2) u. 678 S. 8°. (Der Titel auch in russischer, lateinischer u. deutscher Sprache.) MS. XXX, S. 375—384. 13

Zum Ofener Judenmord 1686. MS. XXX, S. 540—553. 14

Nachtrag und Berichtigung zur Anzeige des אוֹצֵר הַסְּפָרִים von J. A. Benjakob. MS. XXX, S. 570—572. 15

1882.

Das bibliographische Handbuch des Schabtai Bass in der lateinischen Übersetzung Clanners. Breslau 1882. VIII, 12 S. 16

Notizen: [Erklärung des הַבְּרִיכוֹת]. JL. XI, S. 184. 17

Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek. MS. XXXI, S. 371—381. 18

1887.

Geschichte des Landrabbinats in Schlesien. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz. Breslau 1887, S. 218—278. [Auch als

Sonder-Abdruck mit gleichem Titel in Breslau, Wilh. Jacobsohn u. Co. 62 S. 8^o erschienen.] 19

מַשְׁפָּחַת זִמְרַת הַמֶּלֶךְ Zum Ofener Judenmord 1686 [Übersetzung des in MS. XXX, S. 540—553 erschienenen Aufsatzes, mit Verbesserungen u. Zusätzen]. אֲצִיז הַסְּפָרָה 1887, I (2. Hälfte), S. 50—58. 20

1888.

Chronologisches. [Das Sterbedatum R. Jomtob Lipmann Hellers. Berichtigung zu Wolf Bd. 4, den Grabstein des Ahron Samuel Kaidanower betreffend] JL. XVII, S. 12. 21

עֲלֵה נָדָב Hymne auf Moses Mendelssohn. אֲצִיז הַסְּפָרָה 1888, II (2. Hälfte), S. 433—436. 22

1889.

Alte jüdische Grabsteine in Schlesien. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung¹⁾. XXXVII, S. 6—13. 23

1890.

Das Geschlecht der »jungen Raben« (Die Familie Rapoport). Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXVIII, S. 3—20. 24

Abraham Muhr. Ein Lebensbild. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXVIII, S. 51—105. 25

Noch ein alter jüdischer Grabstein in Schlesien. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXVIII, S. 106—107. 26

Die Familie Rapoport. (Das Geschlecht der »jungen Raben«.) Österreichische Wochenschrift. XXI, S. 394—399. 27

Additions à l'autobiographie de Lipmann Heller. Revue des études juives. XXI, S. 270—277. 28

1891.

Ein altes Testament. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXIX, S. 56—66. 29

¹⁾ Jüdischer Volks- u. Haus-Kalender (früher Liebermann) für das Jahr 1890—1901. Mit einem Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. Hrsg. v. M. Brann. 37.—48. Jahrgang. Breslau 1889—1900.

Der hebräische Buchdruck in Breslau. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXIX, S. 75—81. 30

Vor vierhundert Jahren in Spanien. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXIX, S. 82—89. 31

Heute in Rußland. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXIX, S. 90—101. 32

1892.

Ein Erinnerungsblatt an Jost's karäische Studien. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXX, S. 15—25. 33

Zwei christliche Zeugnisse gegen die Blutlüge. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXX, S. 79—109. 34

[Der Berliner Kalender. Brief vom 7. Oktober 1889 an M. Steinschneider.] Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland. V, S. 185—186. 35

1893.

Zuckermann, B., Anleitung und Tabellen zur Vergleichung jüdischer und christlicher Zeitangaben. Hrsg. v. M. Brann. (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars Fraenckel'scher Stiftung.) Breslau, W. Jacobsohn u. Co. 1893. 47 S. m. 2 Tab. 36

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. 1. Bd.: Das Judenschreibsbuch der Laurenzpfarre zu Köln Berlin 1888. — 2. Bd.: Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Berlin 1892. MS. XXXVII, S. 49 bis 56. 103—104. 146—148. 197—200. 285—288. 342—344. 37

Das Ergebnis einer neuen Durchsicht der Kornick'schen Tabellen. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXXI, S. 55—58. 38

Ueber den Lebensgang des Generalprivilegierten und Obervorstehers der Breslauer Judenschaft Simon Hirsch. MS. XXXVII, S. 580. 39

1894.

לקורות הגוירות על ישראל *Sammlung verschiedener Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Polen im 17. u. 18. Jahrhundert, angelegt von Chajjim Jona Gurland u. hrsg. von David Kohano*

- nebst der Lebensbeschreibung Gurlands.* Odessa 5653 und 1892.
MS. XXXVIII, S. 478—479. 40
- Gaster, Dr. M., Catalogue of Zunz's Miscellanea.* London 1892
und *Maybaum, Dr. S., Aus dem Leben von Leopold Zunz.*
Berlin 1894. MS. XXXVIII, S. 527. 528. 41
- Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte. Jahrbuch zur
Belehrung und Unterhaltung. XXXXII, S. 33—74. 42
- Das zweite Martyrium von Neuss. MS. XXXVIII, S. 318—322. 43
- Dr. Leopold Zunz und seine Frankfurter Ahnen. MS. XXXVIII,
S. 493—500. [Auch als Sonder-Abdruck in der Schrift: Brann,
M. und Kaufmann, D., Leopold Zunz und seine Familie. Ein
Gedenkblatt an sein erstes Centennarium (10. Aug. 1894).
Breslau (Trier, S. Mayer) 1895. 32 S. m. 1 Stammtafel, ent-
halten.] 44

1895.

- יופי *Geschichte der berühmtesten Rabbiner und Schriftsteller
von Polen und Lithauen nebst kritischen Anmerkungen.* Von
Chajjim Nathan Dembitzer. 2. T. Krakau 1893. MS. XXXIX,
S. 139—141. 45
- תולדות פהרה"ן *Leben und Wirken des R. Chaim Nathan Dem-
bitzer in Krakau.* Von *F. H. Wetstein.* Krakau 1893. MS.
XXXIX, S. 142. 143. 46
- Neustadt, Louis, Josef Steblicki.* Ein Proselyt unter Friedrich dem
Großen. Breslau 1894. MS. XXXIX, S. 379—384. 47
- Cazes, D., Notes bibliographiques sur la littérature juive-tunisienne.*
Tunis 1893. MS. XXXIX, S. 428—429. 48
- Kohut, Alexander, Discussions on Isaiah.* New York 1893. MS.
XXXIX, S. 566. 49
- Ein kurzer Gang durch die Geschichte der jüdischen Litteratur.
Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXXIII, S. 49
bis 101. 50

Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XXXXIII, S. 102—126. [Auch als Sonder-Abdruck u. d. T.: Geschichte des Rabbinats in Schneidemühl. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Breslau, Th. Schatzky, 1894. 36 S. 8^o erschienen.] 51

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1893 erschienenen Einzelschriften. MS. XXXIX, S. 139—143. 427—432. 566 bis 572. 52

[Bemerkung zu] Gedalium, Ed. G., Wie begegnen wir dem Antisemitismus? Leipzig 1893. MS. XXXIX, S. 430. 53

1896.

Geschichte der Juden und ihrer Litteratur. Für Schule u. Haus. 2. Aufl. 1.: Vom Auszug aus Aegypten bis zum Abschluß des Talmuds. Breslau, Wilhelm Jacobsohn u. Co., 259 S. 8^o. 54

Geschichte der Juden in Schlesien. 1.: Von den ältesten Zeiten bis 1335. [Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars.] Breslau, Th. Schatzky, S. 1—40 u. I—XIII. 8^o. 55

Feilchenfeld, W., *Das Hohelied, inhaltlich und sprachlich erläutert.* Breslau 1893. MS. XL, S. 44. 56

ירושלים *Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen genauen Kenntnis des jetzigen u. alten Palästinas. Hrsg. . . . von A. M. Luncz.* 4. Jahrg. 5652 = 1892. Jerusalem, Frankfurt a. M. [1894]. MS. XL, S. 286. 287. 57

Goldblum, Israel, מגנוי ישראל בפרים *Trésors d'Israel à Paris.* Heft 1. Wien 1894. MS. XL, S. 287. 288. 58

קובץ מאמרים וענינים שונים *von Alexander Süßkind b. Mose Maimon. Notizen zum Talmud u. dessen Erklärern.* Wilna 1894. MS. XL, S. 431. 432. 59

Zwei Briefe eines preußischen Offiziers. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XLIV, S. 23—35. 60

Ein deutsches Gutachten des Rabbi Jonathan Eibeschutz. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XLIV, S. 64—65. 61

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1894 erschienenen Einzelschriften. MS. XL, S. 284—288. 431—432. 62

Geschichte u. Annalen der Dyhernfurther Druckerei. MS. XL, S. 474—480. 515—526. 560—574. 63

1897.

Geschichte der Juden in Schlesien. 2.: Von 1335—1400. [Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars.] Breslau, Th. Schatzky, S. 41—79 u. XV—XXXIV. 64

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet [von H. Graetz]. 10. Bd.: Von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750). 3. verm. u. verb. Aufl., bearbeitet von Dr. M. Brann. Leipzig, Oscar Leiner, XII u. 520 S. 65

Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico imperialis academiae scientiarum Petropolitanae asservatorum. Opera et studio Samuelis Wiener. Heft 1—3. Petersburg 1893—1897. MS. XLI, S. 708—714. 66

Zur Centenarfeier der deutschen Predigt in der Synagoge. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XLV, S. 89—104. 67

1898.

Ein Breslauer Gedenktag. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XLVI, S. 81—99. 68

Zacharias Frankel's Amsantritt in Teplitz. Aktenstücke aus seinem Nachlaß. Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung. XLVI, S. 100—126. 69

Nachbemerkungen [zu Samuel Poznanski's Besprechung: Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. 2. Bd. Verzeichnis der hebräischen Handschriften von Moritz Steinschneider. 2. Abt. Berlin 1897.] MS. XLII, S. 191—192. 70

Ein Wort über die Mandelkern'sche Concordanz. MS. XLII, S. 529—537. 71

Ein אל מלא רהמים für die im Jahre 1656 in Luntschitz Ermordeten.
Mekize Nirdamim. Hebräischer Literaturverein. XIV. Jahrg.
קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften.
8. Bd. Berlin 1898. 72

1899.

Geschichte der Juden und ihrer Litteratur. Für Schule und
Haus. 2. Aufl. 2.: Vom Abschluß des Talmuds bis auf die
Gegenwart. Breslau, Wilhelm Jacobsohn u. Co., (8) u. 484 S.
8^o. 73

Gabriel Riesser's Briefe an Salomon Ludwig Steinheim. Jahrbuch
zur Belehrung und Unterhaltung. XLVII, S. 51—107. 74

Aus Salomon Munk's nachgelassenen Briefen. Jahrbuch für
jüdische Geschichte u. Litteratur. II, S. 148—203. 75

[Nachruf für David Kaufmann.] MS. XLIII, S. 336. 76

[Bitte, den Briefwechsel mit David Kaufmann an den Herausgeber
der Monatsschrift senden zu wollen.] MS. XLIII, S. 384. 77

1900.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.
Aus den Quellen neu bearbeitet [von H. Graetz]. 11. Bd.:
Vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die
neueste Zeit (1848). 2. verm. u. verb. Aufl. von Dr. M. Brann.
Leipzig, Oscar Leiner, XIV, (2), 592 S. 78

Clementz, Heinrich. Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer.
Bd. 1: Buch I—X. Halle a. S. [1899]. MS. XLIV, S. 91—92. 79

Schwab, Moise, Répertoire des articles relatifs à l'Histoire et à la
Littérature juives dans les Périodiques de 1783 à 1898. 1. Paris
1899. MS. XLIV, S. 92—95. 80

Strack, Hermann, L., Das Blut im Glauben und Aberglauben der
Menschheit. 5.—7. Aufl. München 1900. MS. XLIV, S. 95.
96. 81

Bischoff, Erich. Kritische Geschichte der Thalmud-Übersetzungen
aller Zeiten u. Zungen. Frankfurt a. M. 1899. MS. XLIV,
S. 283—287. 82

Clementz, Heinrich. Des Flavius Josephus Jüdische Alterthümer.
2. Bd.: *Buch XI—XX.* Halle a. S. [1900]. MS. XLIV,
S. 287. 288. 83

Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen David Kaufmann's.
Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Breslau
1900, LVII—LXXXVII. 84

Eine Sammlung Fürther Grabschriften. Gedenkbuch zur Erinnerung
an David Kaufmann. Breslau 1900, S. 385—450. 85

Die Familie Luzzatto. Samuel David Luzzatto. Ein Gedenkbuch
zum hundertsten Geburtstage, 22. Aug. 1900, hrsg. v. Verband
d. Vereine f. Jüdische Geschichte u. Litteratur in Deutsch-
land. Berlin 1900, S. 25—48. 86

Das deutsche Judenthum an der Wende des Jahrhunderts. Jahr-
buch zur Belehrung und Unterhaltung. XLVIII, S. 11—23. 87

Joseph Sambari's Nachrichten über das Geschlecht der Maimoniden.
MS. XLIV, S. 14—24. 88

Zur Genealogie der Maimoniden. MS. XLIV, S. 138—140. 89

1901.

Geschichte der Juden in Schlesien. 3.: Von 1400—1437.
[Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars.] Breslau,
Th. Schatzky, S. 81—104 u. XXXV—LXX, 8^o. 90

Geschichte der Anstalt [Industrieschule für israelitische Mädchen]
während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens. [In:
1801—1901. 100. Jahresbericht über die Industrieschule für
israelitische Mädchen, abgestattet vom Vorstande der Anstalt.
1901.] Breslau, A. Schüler, Buchdruckerei, 35 S. 8^o. 91

*Brann, M. u. Rosenthal, F., Gedenkbuch zur Erinnerung an David
Kaufmann.* Breslau 1900. MS. XLV, S. 94—96. 92

Abalom. Jewish Encyclopedia 1901, vol. I, S. 134. 135.

Agrigentum. ebend. S. 270.

Agrippa I. ebend. S. 270—271.

Agrippa II. ebend. S. 271—272.

- Agrippa, Caius Julius. ebend. S. 273.
 Agrippa, Simonides. ebend. S. 273.
 Agrippina. ebend. S. 273. 93
 Die Familie Frankel. MS. XLV, S. 193—213. 94
 Verzeichnis der Schriften und Abhandlungen Zacharias Frankel's.
 MS. XLV, S. 336—352 95
 Autobiographische Aufzeichnungen Zacharias Frankels. MS. XLV,
 S. 558—562. [Nr. 94—96 auch im Sonder-Abdruck des
 Werkes: Zacharias Frankel. Gedenkblätter zu seinem
 100. Geburtstag (24. Tischri 5662 = 7. X. 1901). Hrg. v.
 M. Brann. Mit Beiträgen v. Eschelbacher, Güdemann, Kisch
 u. vom Herausgeber. Breslau, Koebner, 61 S. 8^o.] 96

1902.

- Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.
 Aus den Quellen neu bearbeitet [von H. Graetz]. 2. Bd.:
 Geschichte der Israeliten vom Tode des Königs Salomo (um
 977 vorchristl. Zeit) bis zum Tode des Juda Makkabi (160).
 1. Hälfte: Vom Tode des Königs Salomo bis zum babylon.
 Exil. 2. verm. u. verb. Aufl., bearbeitet von Dr. M. Brann.
 Leipzig, Oscar Leiner. XII u. 468 S. 97
 Bloch, Hermann (Hayyim). Jewish Encyclopedia 1902, vol. III,
 S. 253. 98
 Mittheilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann.
 1. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. V, S. 159
 bis 209. 99
 Die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira in Prag. MS. XLVI,
 S. 450—473. 556—560. 100

1903.

- Europe. Jewish Encyclopedia 1903. vol. V, S. 269—272.
 Germany. ebend. S. 631—635. 101
 Mittheilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann.
 2. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. VI,
 S. 120—157. 102
 Wer war R. Mose Mariel? MS. XLVII, S. 569—572. 103

1904.

Salomon Brann. Zur ersten Wiederkehr seines Sterbetages.
Schneidemühl 1904. 104

David Honigmanns Aufzeichnungen aus seinen Studienjahren
(1841/5). Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur.
VII, S. 133—188. 105

Vorbemerkung. [Die Monatsschrift erscheint als Organ der Ge-
sellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.]
MS. XLVIII, S. 1. 106

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1903 erschienenen
Schriften. MS. XLVIII, S. 316—320. 378—384. 510—512.
639—640. 759—762. 107

1905.

Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckel'sche
Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum
der Anstalt. Breslau, W. Koebner in Komm. LIV u. 210 S. 8°. 108

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegen-
wart. Aus den Quellen neu bearbeitet [von H. Graetz]. 3. Bd.:
Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen
Staates. 5. verb. u. verm. Aufl., 1. Hälfte. Bearbeitet von Dr.
M. Brann. Leipzig, Oscar Leiner. XII u. 364 S. 109

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1904 erschienenen
Schriften. MS. XLIX, S. 255—256. 384. 635—640. 760—762.
110

1906.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegen-
wart. Aus den Quellen neu bearbeitet. 3. Bd.: Von dem
Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates.
5. verb. u. verm. Aufl. 2. Hälfte. Bearbeitet von Dr. M. Brann.
Mit vier Tafeln jüdischer Münzen aus der Zeit des Aufstandes.
Leipzig, Oscar Leiner. VIII u. S. 369—858. 111

Ein mittelalterlicher Siegelring mit hebräischen Inschriften. In:
Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift. Neue Folge, IV.
Breslau 1906, S. 63—65. 112

- Nachbemerkung zu »Die beiden Gedaljah in Obersitzko« von
A. Berliner. MS. L., S. 218. 219. 113
- Der Todestag des R. Israel Lüpschütz. MS. L., S. 375. 114
- Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1905 erschienenen
Schriften. MS. L., S. 510—512. 636—640. 761—764. 115

1907.

- Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte. Kötzschen-
broda u. Leipzig, H. F. Adolf Thalwitzer. 81 S. 8°. 116
- Geschichte der Juden in Schlesien. 4.: Von 1437 bis 1526.
[Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars.] Breslau, Th. Schatzky,
S. 105—150 u. LXXI—LXXVI, 8°. 117
- Zur Geschichte der »Monatsschrift«. MS. LI, S. 1—16. 118
- Vorarbeiten zur »Germania Judaica«. MS. LI, S. 95—115. 119
- Vorbemerkung [zu Mathematik bei den Juden 1551—1840 von
Moritz Steinschneider, eine kurze Würdigung Steinschneiders
und seiner Arbeiten enthaltend.] MS. LI, S. 224—226. 120
- Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1906 erschienenen
Schriften. MS. LI, S. 510—512. 640. 757—762. 121

1908.

- Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.
Aus den Quellen neu bearbeitet [von H. Graetz]. 1. Bd.:
Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500)
bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit).
Nebst synchronistischen Zeittafeln. Mit einer Biographie nebst
Portrait von Dr. H. Graetz, verfaßt von Dr. Ph. Bloch.
2. verb. u. ergänzte Aufl. von Dr. M. Brann in Breslau.
Leipzig, Oscar Leiner. (VI), 72, XXXII, 476 S. 122
- Kaufmann, David, Gesammelte Schriften. I Hrsg. v. M. Brann.
Frankfurt a. M., J. Kauffmann. XII, 393 S. 8°. 123
- Notiz über Hardenbergs Schreiben vom 4. Januar 1815. MS.
LII, S. 252. 124

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1907 erschienenen
Schriften. MS. LII, S. 381—384. 509—512. 633—640. 125

1909.

Vorarbeiten zur »Germania Judaica«. MS. LIII, S. 90—107. 674
bis 678. 126

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1908 erschienenen
Schriften. MS. LIII, S. 507—512. 635—640. 754—762. 127

1910.

Geschichte der Juden und ihrer Literatur. 3. Aufl. 1.: Vom
Auszug aus Aegypten bis zum Abschluß des Talmud. Breslau,
M. u. H. Marcus. (9) u. 245 S. 8^o. 128

Geschichte der Juden in Schlesien. 5.: Vom Beginn der habs-
burgischen Herrschaft bis zum Ende des sechzehnten Jahr-
hunderts. [Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars.] Breslau,
Th. Schatzky, S. 151—201 u. LXXVII—LXXXII. 129

Kaufmann, David, Gesammelte Schriften II. Hrsg. v. M. Brann.
Frankfurt a. M., J. Kauffmann. XI. 434 S. 8^o. 130

Nachbemerkung des Herausgebers (zu Landrabbiner und Land-
schreiber in Kurhessen von L. Horwitz). MS. LIV, S. 533
bis 534. 131

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1909 erschienenen
Schriften. MS. LIV, S. 633—640. 760—761. 132

1911.

Geschichte der Juden und ihrer Literatur. 3. Aufl. 2.: Vom
Abschluß des Talmud bis zur Vertreibung der Juden aus der
pyrenäischen Halbinsel. Breslau, M. u. H. Marcus. (7) und
273 S. 8^o. 133

Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag. Hrsg. v.
M. Brann u. J. Elbogen. Breslau, M. u. H. Marcus. V, 436
u. 221 S. 8^o. 134

Ein verschollenes Lied. Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem
Geburtstag. Hrsg. v. M. Brann u. J. Elbogen, S. 372—381. 135

Die Identität der Familien Theomim und Munk. MS. LV, S. 349
bis 357. 136

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1910 erschienenen
Schriften. MS. LV, S. 747—751. 137

Ludwig Oelsner. Zeitschrift d. Ver. f. Gesch. Schlesiens. 1911.
XLV, S. 354—355. 138

1912.

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1910 erschienenen
Schriften. MS. LVI, S. 119—128. 139

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1911 erschienenen
Schriften. MS. LVI, S. 637—640. 756—763. 140

Erklärung gegen den in der Staatsbürger-Zeitung erschienenen
Aufsatz: Wer macht die Revolution? MS. LVI, S. 640. 141

1913.

Geschichte der Juden und ihrer Literatur. 3. Aufl. 3.: Von
der Vertreibung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel
bis zur Gegenwart. Breslau, M. u. H. Marcus. (7) u. 189 S.
8°. 142

Die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom
11. März 1812. [Jahresber. d. jüd. theol. Seminars.] Breslau,
Th. Schatzky, 34 S. 8°. 143

Die Juden in Schlesien. In: Schlesische Landeskunde. Geschichtl.
Abteilung . . hrsg. v. Franz Kampers. Leipzig, Veit u. Comp.,
S. 133—139 u. Tafel XXVII—XXX. 144

1914.

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1911 erschienenen
Schriften. MS. LVII, S. 112—118. 246—256. 145

Nachbemerkung des Herausgebers (zu »Die Familie Teomim« von
Leopold Löwenstein). MS. LVII, S. 361—362. 146

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1912 erschienenen
Schriften. MS. LVII, S. 631—640. 755—762. 147

הקרות [Nachträge und Verbesserungen zu J. J. Grünwald היהודים באונגאריא, Vacz 1913], S. 14. 148

Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften. MS. LVIII, S. 244—256. 586—592. 149

Der Arbeitsplan der »religionsgeschichtlichen Kommission« in Göttingen. MS. LVIII, S. 275—280. 150

1915.

Kaufmann, David, Gesammelte Schriften. III. Hrsg. v. M. Brann. Frankfurt a. M., J. Kauffmann. XI, 611 S. 8^o. 151

Etwas von der schlesischen Landgemeinde. Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns. Hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, S. 225—255. 152

Kurze Mitteilungen und Besprechungen. MS. LIX, S. 34—41. 91—96. 239—240. 304—310. 153

Aus der Zeit von vor hundert Jahren. MS. LIX, S. 131—141. 154

Die Kontinentalsperre und die deutschen Juden. MS. LIX, S. 193 bis 201. 155

Ueber die 55 jüdischen Landwehroffiziere, die bei Belle-Alliance gefallen sein sollen. MS. LIX, S. 239—240. 156

1916.

Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte. [Lamm's jüdische Feldbücherei. 8.] Berlin, Louis Lamm, 81 S. 8^o. 157

אוצר לשון המשנה *Concordantiae, Gesamtwörterbuch der Mischna von Chajim Joschua Kasowsky. Bd. 1, Heft 1.* Jerusalem 5674. MS. LX, S. 476—479. 158

Wie Zacharias Frankel nach Teplitz kam. Freie Jüdische Lehrerstimme. VI, S. 8—9. 44—45. 69—71. 95—98. [Auch als Sonder-Abdruck, Berlin und Wien, R. Löwit Verlag, 36 S. 8^o erschienen.] 159

- Der älteste jüdische Gemeindeverband in Preußen. Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Martin Philipppsons. Leipzig, S. 342—369. 160
- Die Abstammung Ferdinand Lassalles. Archiv für jüdische Familienforschung. II, S. 27—29. 161
- Die religionsgeschichtliche Kommission in Göttingen. MS. LX, S. 74—78. 162
- Beispiele von Hemigraphien des Schluß- und Anfangsbuchstabens in der Bibel. MS. LX, S. 160. 163
- Nachruf auf Martin Philipppson. MS. LX, S. 241—244. 164

1917.

- Germania Judaica.** Herausgegeben im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums von M. Brann und A. Freimann. Bd. 1, 1 (Von den ältesten Zeiten bis 1238). A—L. Frankfurt a. M., Verlag von J. Kaufmann. XII. 163 S. 8^o. 164 a
- Jüdische Grabsteine in Ulm. Festschrift zum 70. Geburtstage des Oberkirchenrats Dr. Kroner. Stuttgart. Hrsg. vom Württemberg. Rabbiner-Verein. Breslau, S. 162—188. 165
- Samson Wertheimers Rabbinats-Diplom aus Eisenstadt. Festschrift, Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage 15. Juli 1916 gewidmet von Freunden u. Schülern. Berlin u. Wien, S. 499 bis 507. 166
- Die jüdischen Altertümer von Czieschowa. Oberschlesien. Monatschrift zur Pflege der Kenntnis und zur Vertretung der Interessen Oberschlesiens. XVI, S. 127—139. [Auch als Sonder-Abdruck Kattowitz O.S., 13 S. 8^o erschienen.] 167
- Der Briefwechsel zwischen Isak Noa Mannheimer uud Leopold Zunz. MS. LXI, S. 89—116. 293—318. 168
- Verzeichnis der in der Monatsschrift erschienenen und nicht mit vollem Namen unterzeichneten Aufsätze. MS. LXI, S. 212 bis 315. 169

Verzeichnis der von Markus Brann verfaßten Schrift. u. Abhandlgn. 97

Nachbemerkung [zu R. Juda Mehler II. Von Leopold Löwenstein.]
MS. LXI, S. 291—292. 170

Heinrich Graetz. MS. LXI. S. 321—346. 171

Verzeichnis von H. Graetzens Schriften und Abhandlungen. MS.
LXI, S. 444—480. 172

1918.

Ein kurzer Gang durch die Geschichte der jüdischen Literatur.
2. Aufl. [Jüdische Handbücher I.] Wien u. Berlin, R. Löwit
Verlag, 90 S. 8^o. 173

Der Silberschatz der Zuelzer Judengemeinde. Ost u. West XVIII,
S. 335—356. 174

Ein neuer Grabsteinfund in Breslau. MS. LXII, S. 97—107. 175

Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren. MS. LXII, S. 231
bis 265. 176

Nachträge und Berichtigungen zum Verzeichnis von H. Graetzens
Schriften und Abhandlungen. MS. LXII, S. 266—269. 177

Die Abstammung und der Name Ferdinand Lassalles. MS. LXII,
S. 270—274. 178

Kurze Mitteilungen. MS. LXII, S. 276—277. 278—281. 179

[Kurze Bemerkungen zu Wachsteins Inschriften des alten Juden-
friedhofes in Wien, II. Tl.] MS. LXII, S. 299—300. 180



Jüdische Geschichte und Religionsphilosophie.

Von Albert Lewkowitz-Breslau.

Wenn man unter Philosophie eine zeitlos gültige Welt- und Lebensanschauung, die absolute Erkenntnis der Ideen und Werte versteht, die das menschliche Leben zum Kulturleben erhöhen, so wird mit der Bedeutung des Menschen als des Trägers der Kultur die Geschichte des Menschengeschlechts zum Wertmittelpunkt des kosmischen Geschehens. Wie aber, wenn dieser Anspruch der Philosophie, die absolute Erkenntnis wohl nicht der Wirklichkeit, aber der Ideen zu sein, sich als trügerisch erweist, wenn es, ebenso wenig eine absolute Ideenerkenntnis wie Welterkenntnis gibt sondern auch die Ideale und Werte des Menschenlebens einem Wandel unterliegen? Verliert dann mit der einheitlichen Orientierung nach einem starren Ideensystem auch das geschichtliche Leben der Menschheit seinen einheitlichen Sinn und Wert und löst es sich in den Wechsel und Taumel durcheinander wogender und wechselnder Bestrebungen auf? Dies wird behaupten, wem Ideen und Werte logisch beweisbare Zielsetzungen sind. Denn dann ist mit der Aufgabe der logischen Einheit und Absolutheit des Zieles auch die Kontinuität der Kulturentwicklung aufgehoben, sind die Verschiedenheiten der Zielsetzungen, insofern sie nicht durch die Materie des kulturellen Wirkens gefordert sind, nur Abirrungen von der strengen Linie der Kultur. Dies ist im Wesentlichen die Anschauung des Neukantianismus, insbesondere der Marburger Richtung.

Wer aber diese Intellektualisierung des Kulturschaffens ablehnt, wem auch Zielsetzungen und Werte Produkte der ganzen geschichtlichen Lebensbewegung sind und nicht das der geschicht-

lichen Bewegung ideell entrückte Ziel des Geschehens, wird bei der Anerkennung des Wechsels und Wandels der geschichtlichen Lebenswerte nicht einem Relativismus und Skeptizismus verfallen, sondern in dem Reichtum der ewig neuen und wandelnden Kulturschöpfungen des geschichtlichen Lebens den in aller zeitlichen Bedingtheit und notwendigen Verschiedenheit des Lebensgehalts zum Ewigen sich erhebenden Menschenwillen andächtig fühlen. Wohl gibt es keine mathematische und auch keine einheitliche Erkenntnis des Ewigen, aber es gibt eine noch viel fundamentalere Erkenntnis als die des Verstandes, das ist die im Ringen mit den Gewalten des Lebens sich in Gefühl, Phantasie, Wille immer neu vollziehende Schöpfung des Idealen. Das geschichtliche Leben der Menschheit ist die ewig neue Überwindung und Verklärung des Lebens durch Neu-Schöpfung des Ewigen.

Wenn aber das Wertschaffen tiefst geschichtlich bedingt ist und die Unwiederholbarkeit des geschichtlichen Lebens eben diese innere Wandlung des menschlichen Lebens, Strebens, Fühlens zum Ausdruck bringt, verliert dann nicht die Vergangenheit, eben als Vergangenheit, ihren Sinn für die Gegenwart unseres eigenen Lebens und Strebens, lähmt alle Geschichte dann nicht nur die freie Initiative des schöpferischen Jetzt? Eine solche Anschauung übersieht die tiefe innere Kontinuität der seelischen Entwicklung, die wieder zur Voraussetzung hat die wurzelhafte Einheit alles Menschlichen und uns fremdes Leben auch vergangener Zeiten und ferner Zonen in ihrem ewig menschlichen Gehalt nachempfinden läßt. Einheit und Vielheit sind die doch zusammengehörigen Pole auch alles geschichtlichen Lebens; in der tief inneren Verschiedenheit der Völker, ihrer Charaktere, Schicksale, Erlebens- und Wirkungsweise ist es doch dasselbe menschliche Herz, das in seinem Hoffen, Lieben, Leiden, Hassen, Streben das Lied vom Menschenleben immer neu erschafft. Als dann aber eröffnet sich unserem Blick die Welt des geschichtlichen Lebens als die Heimat der Seele, die in den tausend Aufstiegen und Zusammenbrüchen der geschichtlichen Welt sich selbst erkennt.

Was ist dann die jüdische Geschichte der menschlichen Seele? Hat die jüdische Geschichte einen eigenen Ton, der sie dem menschlichen Herzen unverlierbar macht? Spricht sich in ihr eine Überwindung des Lebens aus, die Grundlage unseres Strebens und Suchens nach einem Sinn unseres Lebens zu sein vermag? Die jüdische Geschichte hat diese Frage längst beantwortet. Wo in allen Tempeln der Welt Gott angebetet wird, in welcher Sprache, in welchem Kultus, in welchem Vorstellungskreise immer, da lebt die jüdische Geschichte als mächtige Gegenwart, wie schwer immer es sei, sie als solche zu erkennen. Die jüdische Geschichte ist die Schöpferin der monotheistischen Religion. Die Anbetung des Einen die Welt erschaffenden und beherrschenden heiligen Gottes ist das Herz der jüdischen Geschichte, der tiefste Quell von Israels Läuterungen, Vereinsamung, Schicksalen, Leiden, Hoffnungen, Freuden. Israel ist nach dem tiefen Wort des Propheten der Knecht Gottes, der die Schmerzen und Freuden dieses Dienstes auf sich genommen hat.

Es ist die Aufgabe der Geschichtserkenntnis, dem Geheimnis dieser Schöpfung nachzugehen, die Zusammenhänge zu erforschen, aus denen diese schöpferische Erkenntnis Gottes sich erhebt. Wir fürchten nicht durch Babel, Ägypten und Kanaan um den selbständigen Gehalt der jüdischen Geschichte gebracht zu werden. Nicht einem Zufall verdankt das jüdische Volk den Ruhm und die Pflicht, das Volk Gottes zu sein. Wohl aber ist es unsere Aufgabe, die Gotteserkenntnis nicht als unseren unverlierbaren Besitz zu betrachten, den wir äußerlich erwerben können, um ihn zu besitzen. Wenn irgend etwas, wollen seelische Entscheidungen nicht übernommen werden, sondern aus der Kraft und Tiefe des eigenen Ich gefällt werden. Soll darum die jüdische Religion nicht aufhören, das Herz der jüdischen Geschichte zu sein, so darf die lebendige Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken in Zielsetzung und Tat nicht aufhören, Quellpunkt alles jüdischen Lebens zu sein. Es ist die hohe Pflicht der jüdischen Religionsphilosophie, das Zentrum dieser ewig neuen Prüfung und Orientierung des jüdischen Lebens im Lichte des Gottesgedankens zu sein.

Ist aber der Gottesgedanke selbst dieser Prüfung entzogen? Dies kann nicht sein, so gewiß der Glaube an Gott die innerste Entscheidung der Seele ist. Diese Entscheidung erfolgt oft unbewußt, gemäß den unkontrollierbaren Einflüssen unserer Umgebung, ist oft eine Entscheidung des Zufalls und der Unfreiheit. Sie zur Entscheidung des Bewußtseins und unserer Freiheit zu machen, ist der Sinn der Religionsphilosophie. Wenn aber Philosophie überhaupt notwendig geschichtlich bedingt ist, so kann auch die religionsphilosophische Entscheidung des Gottesgedankens keine einmalige für alle Zeiten sein. So wie das Rätsel des Lebens von jedem Geschlecht neu empfunden wird, wie Umwelt und Innenwelt des Menschen in wesentlichen Beziehungen sich wandeln, die Triebfedern und Ziele des menschlichen Lebens und Strebens mit verschiedener Intensität und Richtung sich herausheben, Wirtschaft, Staat, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft ein immer neues Gepräge finden, sinkt oder steigt der Wert des Lebens, ändert sich der Sinn, der ihm zugesprochen wird, oder erhält er eine andere Färbung durch das Ganze des Lebens, auf das er bezogen ist. Der Gottesgedanke aber ist die Verankerung des Sinnes des Menschenlebens im Leben Gottes. Wie sollte also die Religionsphilosophie der immer neuen geschichtlichen Problemstellung sich entziehen dürfen!

Die jüdische Religionsphilosophie hat sich dieser Aufgabe der immer neuen Auseinandersetzung mit der Kultur der Zeit nicht entzogen. Bedeutet schon die Schöpfung der jüdischen Religion eine entscheidende kritische Auseinandersetzung mit der Religion des heidnischen Polytheismus, die von den Propheten in einem tiefen Ernst der Entschlossenheit zum Gegensatz von Gott und Götzen durchgeführt wurde, so folgt auf das Eindringen wissenschaftlicher Bestrebungen mit der hellenistischen Kultur auch die Auseinandersetzung zwischen der Bibel und dem Besten der griechischen Wissenschaft, dem Platonismus in der Philosophie Philos. Im Bunde mit den Arabern waren die Juden im Mittelalter die Träger der wissenschaftlich-künstlerischen Bildung und die Übermittler des Kulturschatzes der Antike und des Orients

an den Westen. Auch hier aber war ihnen die weltliche Bildung nicht ein äußerlicher Schmuck, sondern strebten sie nach einer inneren Versöhnung ihrer religiösen und wissenschaftlich-künstlerischen Ideen- und Formenwelt. Insbesondere ist so die spanische Epoche eine Periode der reichsten Blüte des jüdischen Geistes. Am Eingang der neuzeitlichen europäischen Philosophie bedeutet Spinoza mehr als die große, einsame Denkerpersönlichkeit, die er war, er ist eine Tendenz, ein Weg der Philosophie, die im Spinozismus des 19. Jahrhunderts noch lange nicht alle Möglichkeiten dieser Ideenrichtung erschöpft hat. Mit Mendelssohn tritt nicht mehr bloß der Einzelne, sondern in Wirkung und Gegenwirkung die jüdische Gesamtheit in die Auseinandersetzung mit der modernen Kultur ein.

Es ist die Eigenart der modernen Kultur, sich weit von der ursprünglichen religiösen Einheit der Kulturkreise in der Primitivität der wirtschaftlichen, politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Erscheinungen entfernt zu haben. Vor allem hat das politische Leben durch die Ausdehnung der Staatstätigkeit auf fast alle Kulturgebiete und die immer breiter werdende Fundierung der Staatsgewalt auf die Masse des Volkes zu einer Selbständigkeit des Staates und der politischen Kultur geführt, die sie allen religiösen Zielsetzungen in merkantilistischer Wirtschaftsgesinnung und imperialistischem Machtstreben entgegen zu setzen und die Einheit der Menschheit durch den Kampf der Nationen zu vernichten droht. Das wirtschaftliche Leben ließ in immer fortschreitender Rationalisierung der Produktion, des Verkehrswesens, der Methoden des Absatzes wohl eine neue Welteinheit, die Einheit der Weltwirtschaft erstehen. Innerhalb dieses Systems des Weltverkehrs aber entfaltet sich das rücksichtslose Streben nach grenzenloser Steigerung der individuellen wirtschaftlichen Macht. Die Naturwissenschaft gründete auf den Bund von Mathematik und Experiment die theoretische und praktische Überwindung der anorganischen Natur und versucht ihre Methode der mechanischen Naturerkenntnis auch der Erkenntnis der organischen Natur und selbst der Sozialwissenschaft zu Grunde zu legen. Ein theoretischer

und praktischer Materialismus wächst aus dieser Rationalisierung und Verdinglichung des Lebens heraus. Dagegen suchen Erkenntnistheorie, Ethik, Rechtsphilosophie, Soziologie, Geschichtsphilosophie dem Idealismus der Welt- und Lebensbetrachtung sein Recht zu sichern, wie die Krisen und Zusammenbrüche des internationalen politischen Lebens und die erbitterten Klassenkämpfe innerhalb der Staaten eine neue Sehnsucht nach Frieden, Völker- und Menschengemeinschaft, den überirdischen Gütern der Seele, Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit wachgerufen haben. Spiegelt die Kunst diesen Kampf der Geister und ihre Sehnsucht nach einer Überwindung und Erhöhung des Lebens, so ist es nun an der Religionsphilosophie, mit allem Ernst und aller Tiefe des religiösen Empfindens diese Not und Zerrissenheit unserer Zeit zu fühlen und sie nicht durch Formeln, sondern durch wahrhafte Einsichten und Erschließungen des religiösen Gefühls ihrer Heilung entgegenzuführen. Hier darf es nun nicht die jüdische Religionsphilosophie, wie es leider die Bibelexegese getan hat, versäumen, das jüdische Gedankengut als jüdisches der Weltphilosophie zuzuführen und die ewig unvergängliche Kulturbedeutung der jüdischen Religion wie für jede, so für unsere Zeit, darzustellen.

Diese Arbeit der jüdischen Religionsphilosophie ist aber um so notwendiger, als in unseren eigenen Reihen ein solches selbständiges Wissen um den Gedankengehalt und die Lebensbedeutung der jüdischen Religion weithin fehlt. Sei es, daß wie besonders im Westjudentum durch die Anteilnahme und innere Verbindung mit dem geistigen, wirtschaftlichen, politischen Leben der Westvölker die Kenntnis und Schätzung des Eigenen, Ewigen gesunken ist, sei es, daß wie vielfach im Ostjudentum eine solche innere Berührung mit der außer-jüdischen Kultur um der Erhaltung des Eigenen willen möglichst ausgeschlossen wird und die Umwelt doch stärker und stärker gegen die abschließenden Mauern brandet und nicht die Wertlosesten der jüdischen Gemeinschaft entführt.

Die national-jüdischen Bestrebungen wollen selbst nicht die

religiöse Erhaltung des europäischen Judentums bedeuten. Dazu ist ihr Fundament allgemein politischer Natur, ihr Nationalbegriff der des 19. Jahrhunderts und ihre Sorge vor allem dem neu zu begründenden außereuropäischen jüdischen Nationalstaat zugewandt. Ebenso wenig ist mit dem Kampf um die politische Emanzipation innerhalb der europäischen Staaten eine Stärkung des jüdisch-religiösen Bewußtseins notwendig verbunden. Auf diese aber kommt es an, wenn nicht bloß Juden, sondern das Judentum lebendig die Zeiten überdauern und seine religiöse Bestimmung erfüllen soll.

Um aber diese Aufgabe zu lösen, die Bedeutung des Judentums für die Lebensanschauung der Gegenwart zu entwickeln, darf die jüdische Religionsphilosophie nie den Zusammenhang mit der jüdischen Geschichte verlieren. Denn aus ihr gewinnt sie das Ethos und den Ideengehalt jüdischen Gepräges, bewahrt sie die Kontinuität der jüdischen Gedankenentwicklung. Andererseits kann es gar nicht anders sein, als daß die philosophische Heraushebung des jüdisch-religiösen Gedankengutes keine philologische Interpretation der Quellen bedeuten kann. Die Zusammenhänge des allgemeinen Kulturlebens, die Ideen und Institutionen der Gegenwart, zu denen unsere religiöse Zielsetzung Stellung nehmen muß, schließt eine solche Philologie aus, wie es andererseits der Takt des Wahrheitsempfindens erfordert, keine Willkür allegorischer Deutung zuzulassen.

Worauf es aber für das religiöse Weltbild ankommt, ist vor allem die Erkenntnis der jüdischen Gottesidee, des religiösen Persönlichkeitsgedankens, des sozialen Ideals, die jüdisch-religiöse Stellung zum Triebleben, zu Wissenschaft, Kunst, Erziehung, Wirtschaft, Staat, Menschheit, zu Form und Charakter des Kultus. In diesen grundlegenden Beziehungen durchdringt die jüdische Religion eine offene Klarheit der rationalen Sittlichkeit, der Gottes- und Menschenliebe, vereinigt sie die Allmacht Gottes mit der Freiheit und Würde des Menschen, die Schöpferkraft Gottes mit der Erkennbarkeit des All, die Innerlichkeit des Gefühls mit der Wahrhaftigkeit der Tat, sodaß die jüdische Religion mit Recht

berufen ist, das Zeitalter der vollendeten Gotteserkenntnis heraufzuführen.

Um aber diese leitenden religiösen Ideen mit der Kultur der Gegenwart in Beziehung zu setzen, ist es notwendig, die Struktur und die Zusammenhänge ihrer Motive, ihrer Formen und Ideen zu erforschen. Nach dieser Richtung müssen wir es beklagen, daß die jüdische Wissenschaft bisher zu ausschließlich historisch gerichtet war, als daß sie die Lösung dieser kulturphilosophischen Aufgabe bereits in kontinuierlicher Forschungsarbeit unternommen hätte. Wohl wissen wir, welche Dankeschuld die jüdische Wissenschaft den Forschern schuldet, die zur Bürde ihres Amtes und Berufes die Arbeit tief eindringender geschichtlicher Forschung gesellt haben; wissen wir es, daß es die heiße Liebe zum Judentum war, die ihnen diese Arbeit zur höchsten Pflicht machte, und darf diese Erhellung unserer Geschichte nie aufhören. Wir danken es aber auch Hermann Cohen, daß er die jüdische Wissenschaft auf ihre systematische Aufgabe nachdrücklich hingewiesen hat und in seiner eigenen Philosophie den großzügigen Plan einer jüdischen Kulturphilosophie entworfen hat. Wie viel ist aber in der prinzipiellen Grundlegung und in der Detailarbeit noch zu leisten! Noch findet der auf diesen schwierigen Pfaden arbeitende jüdische Denker recht wenige jüdische Wissenschaftler, die ihm in das Detail philosophischer Arbeit zu folgen gewillt sind, ohne welche doch nirgends wissenschaftliche Arbeit möglich ist. Denn die Methode der Begründung gibt erst dem wissenschaftlichen Resultat seine Gültigkeit.

Ohne erkenntnistheoretische Schulung ist die philosophische Stellungnahme zu den Kulturfragen der Gegenwart nicht möglich, ist am wenigsten eine Auseinandersetzung der religiösen Lebensanschauung mit der Autonomie der weltlichen Kultur möglich. So wie die jüdischen Denker des Mittelalters ihren griechisch-arabischen Führern in alle Schwierigkeiten physikalischer, psychologischer, ontologischer Forschung folgten und die Probleme der jüdisch-religiösen Lösung zuführten, ist es nun notwendig, die Methode der Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Rechts-

bildung zu untersuchen, um ihre Kompetenz und Tragweite zur Formung des Weltbildes zu prüfen, gilt es das sittliche Bewußtsein zu analysieren und die Theorien des Sittlichen am Tatbestande des eigenen sittlichen Urteils zu kontrollieren, die Möglichkeit einer ethischen Güterlehre zu prüfen, die das Reich des Idealen umschließt, dem Ursprung und der Ausgestaltung des Gottesbewußtseins in den verschiedenen Formen der Gottesvorstellung nachzugehen. Die jüdische Wissenschaft hat noch nicht in dem Grade, wie es die allgemeine Wissenschaft und insbesondere die Religionswissenschaft der anderen Konfessionen überall tut, den Anschluß an die Philosophie wiedergefunden. Daß dies aber geschehe, ist notwendig, wenn die jüdische Wissenschaft die Geschichte der jüdischen Religion zu ihrem Teil in die Zukunft fortsetzen will.

Wir sehen in der Geschichte der jüdischen Religion das Herz der jüdischen Geschichte und haben deren Beziehungen zur Religionsphilosophie darzulegen gesucht. Es versteht sich von selbst, daß die Geschichte der jüdischen Religion auf tiefste von der allgemeinen jüdischen Geschichte beeinflußt ist, und daß das jüdische Geistesleben in seiner Eigenart nach Inhalt und Form in hohem Grade durch seine gesellschaftlichen Grundlagen bedingt ist, wie allerdings andererseits diese gesellschaftliche und politische Eigenart der jüdischen Geschichte durch ihre Treue zur Religion der Väter verursacht ist. Auch in der jüdischen Geschichte bilden also Schicksal und Freiheit ein geheimnisvolles Band. Wenn wir in den Taten der Freiheit, dem geistigen und sittlichen Wirken der jüdischen Gemeinschaft, dem Ringen um Gott, dem Leben in seinem Dienst die innerste Seele der jüdischen Geschichte erblicken, so erhebt sich nun die schwere Frage nach dem Sinn der Schicksale, von denen die jüdische Geschichte so schwer und dunkel erfüllt ist. Auch hier wird die jüdische Religionsphilosophie die Antwort nicht anders als in Übereinstimmung mit dem jüdischen Geschichtsbewußtsein selbst geben können. Mit unendlicher Dankbarkeit, Innigkeit und Treue gedenkt die jüdische Geschichte der Gnadenzeit, wo Israel unter

dem Schutze Gottes aus Ägypten zog, um den Weg seiner Bestimmung zu gehen. Der Aufenthalt in Ägypten, die Erlebnisse als Fremdlinge sind für das jüdisch-religiöse Bewußtsein von unauslöschlicher Kraft, haben seiner ganzen Geschichte die Richtung zum Ideal der Freiheit und des Rechts gegeben. Zum Gott des Rechts und der Freiheit, der Treue und Liebe bekennt sich das jüdische Volk in aller Schwere seiner Schicksale, so wenig es die Wege Gottes zu verstehen vermag. Sein Glaube erleuchtet ihm den Weg durch die Geschichte und läßt es festhalten an der Verkündigung, daß Gottes die Herrschaft ist.



Grenzfragen zwischen Philologie und Geschichte.

Von Treitel-Laupheim.

An der Lösung der Probleme, wie sie die Bibelwissenschaft hat, sind hervorragend beteiligt die zwei Faktoren Geschichte und Philologie, (wenn man von letzterer als hebräischer Philologie bei Bibelwissenschaft reden darf) u. zw. vielfach ineinandergreifend, so daß heute von philologisch-historischer Methode wissenschaftlichen Arbeitens ganz allgemein gesprochen wird. Es ist klar, daß es bei diesem Ineinandergreifen schwer wird, die Grenzen beider gegen einander näher zu bestimmen, so sehr solche Scheidung im Interesse der Bibelwissenschaft ist. Beispielsweise interessiert es doch festzustellen bei den Büchern der Genesis, Josua und Richter, daß es Historie ist, die die Frage beschäftigt: Ist's Geschichte? Ist's Sage? Hat sie Lösung dieses Problems gefunden, oder meint sie sie gefunden zu haben, so ist ihr Geschäft getan. Anders die darauf beginnende Arbeit des Philologen als Auslegers dieser Bücher; er bleibt beim Buche selber stehen, er hat dasselbe auf Form und Inhalt, auf inneren Gehalt wie äußere Einkleidung zu prüfen, hat, wenn es sonst ein Buch der heil. Schrift ist, zu untersuchen, was es an Religionswahrheiten und sittlichen Ideen birgt, was es vom Reiche Gottes in Bezug auf Gotteserkenntnis und höhere Gesittung darstellt. Selbst bei jenen, den historischen Büchern der Bibel, interessiert den Philologen nicht so sehr die Frage, ob es Geschichte oder Sage ist, was sie enthalten, als vielmehr der redende und handelnde Mensch in den Heroen der Bibel. Nicht, daß die hebr. Philologie achtlos an der geschichtlichen Seite der

bibl. Bücher vorüberginge, sie tut das so wenig wie die klassische Philologie, die beispielsweise bei den Büchern des Livius feststellt, daß die ersten Könige Roms, von denen Livius erzählt, daß mit ihnen Roms Geschichte beginnt, Sage sind. Hier wird Philologie zur Historie, nur daß damit die philologische Arbeit noch lange nicht erschöpft ist. Den Philologen interessiert bei der Bibel uuter anderem ihre Erzählkunst, wie z. B., da es ein psychologisches Rätsel ist, daß jede Erwähnung von Trauer Isaak's bei dem Tode der Mutter fehlt, während Abraham, der Gatte, laute Klage um sie erhebt, die Lösung des Rätsels kunstvoll damit gegeben wird, daß es am Schlusse der Erzählung vom Eintritt Rebecka's in das Haus Abraham's heißt: »Und Isaak führte sie in das Zelt Sara's, seiner Mutter, in der Liebe zu ihr fand er Trost für den Heimgang der Mutter«; da ist mit einem Striche fein die Größe des Schmerzes um den Verlust der Mutter bei Isaak gezeichnet, und so der feinen Züge der Erzählkunst der Bibel mehr. Es kommen dazu die Fragen bald der niederen, diplomatischen, bald der höheren Kritik, wie bei jedem andern Literaturwerke die sämtlich ins Gebiet philologischer Auslegung fallen.

Wenn weiter Historie nicht stehen bleibt bei dem, was die Bücher Mose's von Anfängen des isr. Volkes erzählen, wenn sie geneigt ist, die Anfänge von Religion und Kultur desselben weiter zurückzuverlegen in eine frühere Zeit, als die, von der die Bibel erzählt, wenn sie Spuren davon an älteren Kulturstätten, wie am Nil, am Euphrat sucht, so ist solches Konstruieren von Vorgeschichte ihr Recht, nur daß sie die Indizien dazu, durch die ihre Aufstellungen erst Bestätigung finden, sich von philologischer Auslegung hat reichen zu lassen, von der sie gegebenenfalls auch Widerlegung annehmen muß. Wenn in dieser Richtung religionsgeschichtliche Forschung heute von einem vorkanaanitischen Semitismus als Religions- und Kulturform spricht, wie dies vor Jahren Jampel-Schwedt in dankenswerter Weise in dieser Monatsschrift ausgeführt hat, so mag zwar nicht als vollgiltiger Beweis, aber doch als Indicium dienen, was das Buch der Genesis nach philologischer Auslegung von einem Ursitz der Völker, in welchem

sehr wohl der Keim semitischer Religionsform gelegt sein kann, ferner, was dasselbe von einem Uradel der Menschheit zu erzählen hat, zu welchem auch eine Art Urerkenntnis des Ewigen als wesentliches Stück von Semitismus gehört haben mag. Wie immer die Historie Stellung zur Geschichte Abraham's in der Bibel nehmen mag, von dem verklärenden, versittlichenden Bilde, das die Auslegung, eben die Arbeit des Philologen, von ihm als an der Wiege monotheistischer Religion stehend, als Vater höherer, monotheistischer Gesittung entwirft, wird durch Bestreiten des geschichtlichen Charakters desselben nichts geändert, das Bild des großen Menschen bleibt unverrückt bestehen. Wenn in dem bekannten Bibel-Babel-Streite unter anderen kopfstürzenden Dingen auch das behauptet worden, daß der jüdische Sabbat in dem babylonischen sabbatu als einem ausgezeichneten, einer der babylonischen Gottheiten geweihten Tage wurzele, durfte wiederum die hier berufene Arbeit des Philologen als Auslegers des Gesetzes Mose's nur auf den klaren Wortlaut des Gesetzes vom Sabbat im Exodus hinweisen, um darzutun, daß der biblische Sabbat nach Ursprung, Sinn und Begriff etwas ganz Anderes ist als der babylonische sabbatu. Damit wäre ganz allgemein auch der Beweis erbracht worden, wie bedenklich auf dem Gebiete der Wissenschaft solch bloßes Identifizieren ist, womit nur Eigentümlichkeiten der besonderen Nationalität verwischt werden.

Ist's somit klar, daß es eine Grenze gibt für die Arbeit des Historikers, über die hinaus er, wenn er dieselbe fortsetzen will, auf Handreichung seitens des Philologen angewiesen ist, so darf doch nicht vergessen werden, wie auch umgekehrt die Arbeit des Philologen bei Auslegung von biblischen Schriften ungemaine Förderung von der Geschichte, insbesondere der jüdischen Geschichte erfährt, wie besonders da, wo ein historischer Hintergrund, sei es bei ganzen Büchern oder einzelnen Stellen in denselben, mit Hilfe der Geschichte sich auftut, wodurch dieselben in ganz neues Licht gerückt werden, Alles prägnanter hervortritt.

Lange blieb Sinn und Zweck der apokalyptischen Enthüllungen des Buches Daniel, eigenartig wie sie im bibl. Schrifttume sind

verborgen; man begnügte sich bei dem mystischen Dunkel der für die verheißene Gnadenzeit gemachten Zeitangabe mit ganz allgemeiner Interpretation, wie der von »Endzeit«, wie es so oft im Buche Daniel heißt. Erst da die geschichtliche Erkenntnis herzugekommen von der Entweihung des Heiligtums in Jerusalem während der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes, da man aus den Makkabäerbüchern die gedrückte, an Rettung verzweifelnde Stimmung jener Zeit herausgelesen und darauf das Buch Daniel anzusehen begonnen hatte, ward es auf einmal klar, daß, was gegenwärtig ziemlich allgemein angenommen wird nach den Argumenten, die Graetz, Gesch. II, Abt. b, c. 10 dafür beigebracht, uns im Buche Daniel eine Art Tendenzschrift vorliegt, eigens für die Zeit der syrischen Religionsverfolgung bestimmt, die gedrückten, verzweifelnden Gemüter neuzubeleben durch den Hinweis auf die früheren Zeiten mit ihren Drangsalen, z. B. bei Daniel und seinen Genossen am Hofe Nebukadnezars, und die allemal zuletzt doch erfolgte Erlösung. Nun war der Sinn der Apokalypse mit den geheimnisvollen Zahlen bei der Zeitangabe neu erkannt, da man einsehen gelernt, daß darin apokalyptisch, halb verhüllt, halb aufgedeckt der Untergang des frevelhaften Syrerreiches verkündet werde, und auch Stellen, wie Dan. 8, 13. 9, 27 waren damit in überraschender Weise neu aufgeheilt.

Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat man wenig oder gar nichts von makkabäischen Psalmen gewußt, bis teils der gesamte Inhalt gewisser Psalmen, teils einzelne Stellen, wie die beigegefügte Bezeichnung שִׁיר הַדָּשׁ auf eine Zeit erneuter Begeisterung, erneuten dichterischen Schaffens, als welche die Makkabäerzeit erkannt worden, auf diese als Zeit der Abfassung führten. Zum Beispiel war es geschichtliche Erkenntnis, daß bei Psalmenstellen wie Ps. 149, 6 auch ein historischer Hintergrund gefunden ward, als das Geschichtliche, den Kampf der Hasmonäer gegen die abtrünnigen Hellenisten unter Ruhmesgesang im Munde, nennend, und philologische Auslegung konnte es nur freudig begrüßen, daß sie fortan auf etwas Besonderes von Inhalt hinzuweisen hatte.

Daß Koheleth nach der sprachlichen Seite, den vielen Be-

rührungen mit Griechischem, genauer mit dem hellenistischen Idiom, wie nach dem Inhalte, insbesondere der darin vorherrschenden skeptischen Weltanschauung, die eine frühere Zeit nicht kennt, seiner Abfassungszeit nach tief unten im Kanon stehe, war auch dem hinter dem Wortsinn nichts weiter Suchenden klar, ohne daß man auch nur annähernd die Zeit hätte näher bestimmen können, der es seiner Abfassung nach angehörte. Allmählich jedoch dämmerte der Gedanke herauf, daß es mehr als allgemeine Klagen sind, von denen das Buch voll ist, daß vielmehr die politische Situation eines bestimmten Zeitalters hinter diesen Klagen stehe, die ermittelt werden müsse; damit war die Arbeit des philologischen Auslegers auf die Historie hingewiesen. Im Verfolg dieser Erkenntnis schrieb dann auch Bleek, das jüdische Volk müsse damals unter Königen gestanden haben, die (tyrannisch) zu mancher Klage Veranlassung gaben, und zwar nicht unter erblichen Königen aus der eigenen Nation, sondern unter fremden, im übrigen es unbestimmt lassend, welcher von den geschichtlich bekannten Königen des Landes es gewesen. Es mußte erst der Geschichtsschreiber H. Graetz kommen, solches klarzulegen, der dann fast bis zur Evidenz nachwies, daß es kein anderer sei, auf den fort und fort in dem Buche angespielt werde, als der den Juden von den Römern aufgedrängte König Herodes, »der Röm-ling«, der in dem Buche den wenig ehrenvollen Beinamen eines נַעַר »Sklaven« habe, wie aus 10,16 hervorgeht — womit der gesamte historische Hintergrund klar hervortrat und wie mit einem Schlage neues Licht über die dunklen Stellen des Buches gebreitet ward, zur Förderung philologischer Auslegung des Buches. Nun erst traten mit aller Prägnanz Stellen hervor, wie 10, 16: »Wehe dir, Land, dessen König ein Sklave ist«, und »Heil dir, Land, ist dein König ein Freigeborener!«, und früher schon 8, 3: »Gehe tyrannischem Könige aus dem Wege, er tut, was ihm gefällt«. So wird nach all dem klar, daß ein Wechselverhältnis zwischen Philologie und Geschichte besteht als zwischen Arbeitsgebieten, die auf Schritt und Tritt einander begegnen und sich gegenseitig zu ergänzen haben, zur Bereicherung des Wissens, dem sie dienen.

Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion.

Von Dr. I. Heinemann, Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau.

Wir besitzen bei Strabon 760 ff. (Cas.) eine Darstellung des Werdeganges der jüdischen Religion, die als erster Versuch einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise hohes Interesse verdient und auch gefunden hat. Erhöhte Bedeutung käme der Abhandlung aber zu, wenn in der Tat aus Strabon der gern von ihm ausgeschriebene Historiker, Philosoph und Naturforscher Poseidonios redete — derselbe Gelehrte also, dessen Einfluß auf die gelehrten und namentlich die sogenannten gebildeten Kreise des letzten vorchristlichen und der ersten nachchristlichen Jahrhunderts, insbesondere aber auf die jüdischen Hellenisten (nicht erst auf Philon) kaum zu hoch wird eingeschätzt werden können. In der Tat hat Reinach in seinen *Textes relatifs aux Juifs* (Paris 1895) P(oseidonios)' Benutzung vermutet, namentlich wegen der Parallele mit Diodor I 94 (S. 70, 2 und S. 97, 2) in der Voraussetzung, die Quelle müsse zwischen 63 und 44 geschrieben haben, da Joppe nach 750 = § 28 nicht den Juden gehörte: doch ist die Stadt auch 34—30 ägyptisch gewesen (Schürer, GdJV. II⁴ 131). Ohne Reinachs Vermutung zu kennen, kam Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 77, 2, auf den gleichen Gedanken »wegen der Betonung der ursprünglichen reinen Gottesverehrung und der Bedeutung, die Träume und Vorzeichen schon im idealen Gottesstaat haben«; unabhängig von beiden dachte Geffcken, Zwei christliche Apologeten XI, 5 an P. wegen seiner häufigen Benutzung in Strabons XVI. Buch (vgl. 737, 750, 755, 764,

779 und über Sarpedon 758 vgl. Müller FHG. zu Fg. 10). So interessant das Zusammentreffen der drei Gelehrten sein mag, ausschlaggebend sind ihre Argumente nicht; daher haben sich Wendland, Die hell.-röm. Kultur 109, Bousset, Die Religion des Judentums² 138, 4, und Norden, Agnostos theos 62, 1, zurückhaltend geäußert; Schürer GdJV. III⁴ 156 und namentlich Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums (1905) 28, 1, bestreiten P.' Benutzung. Die Entscheidung dürfte sich herbeiführen lassen mit Hilfe der gesicherten Ergebnisse der neueren Poseidonios-Forschung¹), von denen im folgenden so grundlegende, wie etwa die Benutzung des Denkers durch Cicero Div. I und Tusc. I wegen der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes als dem mitforschenden Leser bekannt vorausgesetzt werden.

Strabon berichtet § 35—37 die Geschichte der jüdischen Religion und zieht § 38 f. eine Parallele mit der Religionsgeschichte anderer Völker. Moses, ein ägyptischer²) Priester, verwarf den Tierkult der Ägypter, aber auch den Bilderdienst der Griechen; denn Gott ist das Eine, uns alle Umfassende, das wir Himmel, Welt, Natur nennen mögen — und wer möchte sich unterfangen, es den uns vertrauten Wesen ähnlich abzubilden? Wir dürfen es verehren ohne viel Aufwand³) und Umstände in einem

¹) Beiträge zur Sichtung und Erweiterung der seitherigen Forschung denke ich demnächst in einer Arbeit über P.' metaphysische Schriften vorzulegen.

²) Daß die Juden Ägypter sind und sich daher die Beschneidung der Knaben und Mädchen (= 761 unten) erkläre, sagt Strabon auch S. 824; vgl. auch das Fragment 58,20 f. bei P. Otto, Leipziger Studien XI 72.

³) Zu § 36 οὔτε δαπάναις ἀχλήσει τοὺς χρωμένους vgl. Platon, Ges. 955 E; Krates 10, 10 f. Diels 'Ἐρμῆν καὶ Μούσας ἰλάσομ' ἀγνώσ οὐδ' ἀπάναις τροφῆραις, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις; Theophrast (bei Porphy. Abst. II § 15 u. ö.): τὸ εὐδάπανον φίλον θεοῖς. Aber auch nach den von P. (Sen. Ep. 90, 6) gerühmten sog. Gesetzen des Zaleukos (Stob. IV S, 124, 7 Hense) οὐ θεραπεύεται (ὁ θεός) δαπάναις οὐδὲ τραγωδίας τῶν ἀναλισκομένων (θυσίας καὶ δαπάναις Diod. XII 20, 2). Weiteres Material, namentlich über Demetrios von Phaleron, sammelt Wilhelm, Rh. Mus. 70, 219.

würdigen Heiligtum, in dem auch die Inkubation gepflegt wird: denn gute und gerechte Menschen — aber nur solche! — dürfen von der Gottheit gute Gaben und auch Vorzeichen erwarten.

Aus seiner Sympathie für solche Anschauungen macht der Berichterstatter kein Hehl. Er läßt Moses (§ 36 Anfang) bei den *εδγνώμονες* Beifall finden; die nächsten Generationen leben *θεοσεβείς ὡς ἀληθῶς ὄντες* (§ 37 Anfang). Er steht also auf dem Standpunkt des Pantheismus der Stoa und teilt auch den in dieser Schule fast unbestrittenen Traumglauben; für seine besondere Richtung ist weniger die scharfe Verwerfung jeden Bilderdienstes (auf die wir zurückkommen) und die ethische Färbung seiner Frömmigkeit kennzeichnend, als die Meinung, daß nur die *σωφρόνως ζῶντες* Inspirationen im Traum zu erwarten haben: denn nicht ganz im Einklang mit der altstoischen Lehre (Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, 1860, 29), nach welcher die Götter den Bösen wie den Guten durch Träume helfen, scheint P., auch hier an die Pythagoreer und die von ihnen beeinflussten Elemente der platonischen Lehre anknüpfend, nur dem reinen Geiste, der sich »von der befleckenden Berührung mit dem Körper loszulösen vermag« (Cic. Div. I 63 f.), die Befähigung zu traumhaftem Verkehr mit den höheren Wesen zugeschrieben zu haben, wie er ja überhaupt in der Überzeugung, daß »Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne« (Sext. Math. VII 93), besonders frommen Menschen eine überragende Befähigung zu metaphysischer Erkenntnis (Cic. Tusc. I 26), ja, in bewußter Ergänzung der altstoischen Lehre von der Entstehung der Religion, ein »besonderes Organ« für die Gotteserkenntnis zuerkannt hat (Sextus Math. IX 28 aus P. Über die Götter).

§ 36 f.: Moses selbst führt seine Anhänger nach Palästina, besetzt kampflos das nicht neidenswerte Land und schützt es nicht durch Waffengewalt, sondern durch das von ihm errichtete Heiligtum. Auch seine persönliche Herrschaft beruhte nur auf seiner Beliebtheit, da alle Umwohner sich gern »wegen der Art seines Umgangs und der Verheißung« eines vernünftigen, nicht zu kostspieligen Gottesdienstes (s. o.) ihm unterordneten. Auch

seine ersten Nachfolger regierten in seinem Sinn. Nach einigen Generationen ging aber die Priesterwürde erst an abergläubische Männer, dann an tyrannisch gesinnte über. Erstere führten die Speisegesetze und die Beschneidung der Knaben und Mädchen ein, letztere die Raubzüge (= 759 oben). Immerhin blieb der Hauptstadt eine eigenartige Würde, da sie nicht als Zwingburg gehaßt, sondern als heilige Stätte geehrt wurde. — Natürlich schließen die durch Šperrdruck hervorgehobenen Abweichungen von der biblischen Darstellung sowie die Vorstellung eines Priesterkönigtums alter Zeit unmittelbare Benutzung einer jüdischen Quelle (Schürer) aus. Dagegen paßt die Vorstellung von einer ursprünglichen weisen und gerechten Herrschaft, der sich jeder willig unterordnet, trefflich zu der Geschichtsbetrachtung des P., nach welcher ursprünglich allenthalben »bene imperanti bene pareretur nihilque rex maius minari male parentibus posset quam abire se regno« (Sen. Ep. 90, 6). Und das wichtigste ist, daß nicht erst wir die Einordnung unserer Darstellung in das Gesamtbild des Entwicklungsganges vorzunehmen brauchen, sondern daß Strabon schon die typische Bedeutung der israelitischen Entwicklungslinie in seiner Vorlage betont fand.

Denn ebenso wie den Juden, erzählt er § 38, sei es auch anderen Hellenen- und Barbarenvölkern ergangen: worin, wird allerdings nicht sofort klar. Jeder Staat muß ein Gesetz haben; dieses kann entweder göttlichen oder menschlichen Ursprungs sein. Die Alten neigten mehr zur Verehrung göttlicher Gesetze; daher wandten sie sich häufig nach Dodona und Delphi um Rat; Minos und Lykurg führten ihre Gesetzgebung auf die Offenbarung des Zeus bzw. Apollon zurück. Mag es damit in Wahrheit stehen wie es will — die Menschen glaubten daran. Daher ehrten sie die Seher und machten sie auch wohl zu Königen; so den Teiresias, Amphiaraos, Trophonios, Orpheus, Musaios, Zalmoxis und Dekaineos bei den Geten, Achaikaros bei den Anwohnern des Bosporos, die Gymnosophisten bei den Indern, die Magier und Totenbeschwörer bei den Persern, die »Chaldäer« bei den Assyriern, die »Etrusker« bei den Römern. Solch ein Mann war

auch Moses und seine Nachfolger; ihre Anfänge waren gut, sie entarteten aber.

Zu diesen Ausführungen steht, wie Reinach 70, 2 mit Recht bemerkt, Diodor I 94 in offener Beziehung. Der erste, der die Ägypter zum Gebrauch geschriebener Gesetze veranlaßte, war Mneues; dieser gab an, daß der Gott Hermes sie ihm gegeben habe, »da sie großen Nutzen stiften würden« (s. u.). Ebenso wollte Minos seine Gesetze vom Zeus, Lykurg die seinen von Apollon empfangen haben. So steht es auch bei anderen (gemeint ist wohl: barbarischen) Völkern: bei den Arianern führte Zathraustes seine Gesetze auf den »guten Daimon« zurück, Zalmoxis bei den Geten auf Hestia, Moses bei den Juden auf Jao — vielleicht, weil sie eine so förderliche Erkenntnis für bewundernswert und geradezu für göttlich hielten, vielleicht, um den Gehorsam der autoritätsgläubigen Menge zu erwirken. — Es folgen weitere Ausführungen über ägyptische Gesetzgeber bis 95 Ende.

Natürlich kann Diodor diese — quellenkritisch zweifellos isolierte¹⁾ — Einlage in seine Beschreibung Ägyptens nicht aus der Schilderung Palästinas entnommen haben, die Strabon exzerpiert²⁾. Aber die nahe Verwandtschaft der beiden Darstellungen springt ins Auge: die Namen Moses, Minos, Lykurg, Zalmoxis finden sich bei beiden, und zwar zum Zweck des gleichen Beweises: denn das »Hellenen und Barbaren Gemeinsame« bei Strabon ist eben das, was Diodor zunächst (wir kommen auf die Fortsetzung zurück) beweisen will: daß die alten Gesetzgeber gern Anspruch auf Inspiration erhoben haben, was sich aus der hohen Wertschätzung der Orakel in Delphi und Dodona begreifen lasse: Str. 762 oben. Zu P. paßt die Wertschätzung Lykurgs, der seine Gesetze »auctoritate Apollinis Delphici confirmavit« (Cic. Div. I 96), das Interesse für den »Pythagoreer« Zalmoxis (Str. 297 f., wohl aus P.) und die Neigung, sich auf Dichter und auf Platon zu berufen

¹⁾ Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 332 oben; Schwartz, Pauly-Wissowa, RE. V 670, 20 ff.

²⁾ Sondern wohl aus der Einleitung zur Darstellung der späteren ägyptischen Geschichte gemäß P.' Gepflogenheit.

(Str. § 38); besonders bezeichnend ist das Schwanken in der Frage nach der Berechtigung des Anspruches auf Inspiration, das bei Diodor deutlich hervortritt, aber auch aus Strabons Worten *ταῦτα ὅπως ἀληθείας ἔχει* § 39 Anf. zu erkennen ist: wer, wie P., einerseits an hilfreiche Offenbarungen der Götter und Dämonen glaubt, andererseits meint: *sapientissimi viri iudicaverunt inevitabilem metum*¹⁾ — die Deisidaimonie nämlich, die der Gesetzgeber in vernünftigen Grenzen pflegen soll (Diod. XXXIV 2, 47), kann weder naiv den Gesetzgebern glauben, noch mit einem Rationalisten, wie dem angeblichen Stoiker Polybios (X 2, 9 ff.), kurzer Hand erklären, solchen Unsinn könne ein vernünftiger Mensch wie Lykurg unmöglich geglaubt haben.

Aber mit dem Angeführten ist nach Strabon die typische Bedeutung der israelitischen Entwicklung nicht erschöpft. Auch bei anderen Völkern stehe eine Priesterherrschaft am Anfang (wir denken an die Cic. Div. I 88 aufgezählten priesterlichen Herrscher, an das Synhedrion der Weisen und Magier, von dem Strabon 515 nach P. erzählt, und an die *regales animi*, die nach Manil. Astr. I 40 ff. den Sternkult begründen); sie sei aber im Laufe der Zeit entartet, wie ja auch P.'s Geschichtswerk nicht müde wird, Klage darüber zu führen, daß Tyrannen (üppige Diadochen oder geldgierige Statthalter) an Stelle der alten Könige getreten und alte Frömmigkeit und gute Sitte geschwunden sind. Eine ähnliche «Diastrophe», wie sich P. gut stoisch ausdrückte (Galen Plac. Hipp. 459), stellt Diodors Darstellung bei den Ägyptern fest: ihre ersten Herrscher waren verdienstvolle Männer, die die «ungeschriebenen Gesetze» schriftlich niederlegten (vgl. P. bei Sen. Ep. 90, 6), die geometrische und astronomische Erfindungen machten (vgl. Str. 757 und vielleicht 816; Man. Astr. I 40 ff. nebst Breitters Anm.; Cic. Div. I 2); aber schon Dareios hatte über den religiösen Verfall zu klagen (95, 4), und dieser setzte sich seit Alexander unaufhaltsam fort.

¹⁾ Sen. Nat. qu. II 44, 2. Es läßt sich zeigen, daß sich gerade in diesem Abschnitt Asklepiodot und Seneca genau an P. halten.

Man sieht: jeder irgendwie bezeichnende Zug in Strabons Bilde ist aus P. zu belegen; vor allem weist aber die Verbindung stoischer Philosophie mit einer in dieser Schule ursprünglich unerhörten Weite des geschichtlichen Bildes auf unseren Denker, der ebensogern bei Dikaiarch, Eratosthenes oder Polybios in die Schule ging wie bei Chrysipp oder Platon. Völlig seiner Meinung entspricht die Religionsanschauung: er billigt den Tempelkult als solchen, den fromme *δομοί*, wie es nach ihm Dion von Prusa im Olympikos (§ 60) aussprach, geschaffen hat, aber er verwirft den Bilderdienst: er lobt Gesetzgeber, wie Iphitos und Lykurg, die einen bildlosen Kult des höchsten Wesens eingerichtet haben¹⁾, und tadelt Homer, der »die Götter vermenschlicht hat, statt die Menschen zu vergöttlichen²⁾«. Daher mußte ihm die mosaische Urreligion, wie er sie sich vorstellte, im höchsten Grade sympathisch sein, wie z. B. auch der assyrische Astralglaube³⁾ und, wie sich zeigen ließe, die ursprüngliche Religion der Perser. An der jüdischen Religion kann ein Denker von solcher Sinnesart bei der Darstellung Palästinas unmöglich vorübergegangen sein; und da Strabon, wie wir S. 113 f. sahen, seine Besprechung Syriens und Palästinas gelegentlich benutzt, überdies seit Müllenhoff P. als Quelle der Strabon und Diodor gemeinsamen Abschnitte feststeht, kann an seiner Heranziehung kein Zweifel sein.

Man hat freilich versucht, den P. zum Antisemiten zu machen, u. z. wegen eines Abschnittes, der nicht nur, wie es scheint, einem Apion (Jos. Ap. II 79)⁴⁾, sondern auch besonnenen Gelehrten Anlaß zum Mißverständnis gegeben hat: Diod. XXXIV 1 = Fg. 14 Müller.

¹⁾ Dion § 54. Binder (Tüb. Diss. 1905), der die Beziehung des ersten Teils der Rede zu P. erwiesen hat, verkennt, daß die Verteidigung des Phidias nicht aus der Quelle stammt, sondern gegen diese polemisiert. Näheres an anderer Stelle.

²⁾ Cic. Tusc. I 65, wo an der Quelle kein Zweifel ist: H. humana ad deos transferebat: divina mallem ad nos!

³⁾ Diod. II 29 ff.: Schwartz, Pauly-Wissowa V 672; Breiter zu Manil. Astr. I 52.

⁴⁾ Natürlich hat Josephus das Zitat nicht kontrolliert und daher dem Apion — sehr gegen sein Interesse — geglaubt.

Danach rieten dem Antiochos (Sidetes) die meisten seiner Freunde, die Juden mit Stumpf und Stiel zu vertilgen, da sie keine *κοινωνία* übten und seit Alters wegen ihrer Gottlosigkeit verhaßt seien. Ihre Vorfahren seien des Aussatzes wegen aus Ägypten vertrieben worden, auch Antiochos Epiphanes habe sie gehaßt; er habe in ihrem Tempel das Standbild eines auf einem Esel¹⁾ sitzenden Mannes, wohl des Moses, des Begründers dieser ruchlosen und menschenfeindlichen Gesetze, gefunden und die Juden gezwungen, Fleisch eines im Tempel von ihm geopfertem Schweines zu essen. So möge auch der König das Volk vernichten oder doch von seinen Gesetzen zwangsweise abbringen. Der König aber *μεγαλόφρωνος ὄν και τὸ ἦθος ἡμερος* sprach die Juden von diesen Vorwürfen frei und begnügte sich mit ihrer politischen Unterwerfung. Offenbar steht P. nicht, wie z. B. Stähelin meinte, auf Seiten der Freunde, sondern, wie Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur 109, 3 richtig geurteilt hat, auf der des Königs, dem er die von ihm besonders hochgeschätzte Tugend der *μεγαλοφρονη* nachrühmt²⁾; wir haben also auch nicht den mindesten Anlaß zu der Annahme, daß die Angaben über die Herkunft der Juden, die er den Anklägern in den Mund legt, mehr darstellen sollen als tendenziösen Schwindel.

Für die Darstellung der Juden hat P. natürlich Hekataios benutzt, von dem uns bei Diod. XL 3 ein großes Fragment erhalten

¹⁾ Zur Erklärung der sonderbaren Vorstellung vom Eselskult der Juden weist Simonsen in »Judaica«, Festschrift für Cohen, 1912, S. 298 darauf hin, daß Jo ägyptisch »Esel« bedeutet. Der Zusammenhang ist in der Tat wahrscheinlich, wiewohl der Unsinn nicht erst, wie Simonsen annimmt, von Apion erfunden ist; aber auch unser erster Zeuge, Mnaseas bei Reinach, Textes relatifs aux Juifs 50, kann aus ägyptischer Quelle schöpfen.

²⁾ P. bei Sen. Ep. 87,35: Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona. — Auf die meisten Diadochen ist P. nicht gut zu sprechen. Der Tadel des Epiphanes, der aus Habgier den Tempel in Jerusalem plünderte, ist Jos. Ap. II 83 für Polybios, Strabon und Nikolaos von Damaskus bezeugt, aber auch für P. vorzusetzen.

ist. Auf ihn weist das hohe Lob, das Moses und dem ethischen Gehalt seiner Religion gespendet wird, der Glaube an eine Priesterherrschaft und an die allmähliche Auflösung des echten Judentums, die nach Hekataios (im Schlußsatz des Exzerpts) durch Assimilation an persische und makedonische Sitten erfolgte. Wahrscheinlich hat P. weitere Nachrichten herangezogen; denn von der Hungersnot, die nach Hekataios die Auswanderung veranlaßt haben soll, scheint er nichts wissen zu wollen: die Unzufriedenheit des Moses mit den religiösen Zuständen Ägyptens scheint nach ihm das einzige Motiv des Auszugs gebildet zu haben. Vor allem aber hat er Wesen und Geschichte der jüdischen Religion nach seiner Weltanschauung dargestellt, Moses zum Stoiker gemacht und von der *ἀπανθρώπια*, die ihm Hekataios § 4 gemeingriechischer Anschauung gemäß zum Vorwurf machte, völlig freigesprochen, ja, gegen die Nachricht seines Vorgängers, daß er Palästina (und Nachbarländer?) durch Feldzüge gewonnen habe (§ 6 f.), offen polemisiert (Str. § 36), andererseits gemäß seiner Gegnerschaft gegen jedes Zeremonienwesen¹⁾ den Verfall der jüdischen Religion nicht in der Anpassung an die Sitten der Nachbarvölker erblickt, sondern im Gegenteil in der fortschreitenden Verschärfung des Rituals durch »abergläubische, später auch herrschsüchtige Priester«, eine Theorie, durch die er in gewissem Sinne zum Vorläufer der heute meist nach Wellhausen genannten Vorstellung von der Entwicklung der israelitischen Religion geworden ist.

¹⁾ Senecas Kritik an dem jüdischen Ritual, insbesondere der Sabbatfeier (Ep. 95, 47 und in der Schrift *De superstitione* Fg. 41 ff. Haase) wird aus P. stammen, der meines Erachtens auf seine Religionskritik tiefgreifenden Einfluß geübt hat. Dagegen glaube ich nicht, daß Varro *Ant. rer. div.* I 58 b Agahd von P. abhängt.



Die Komposition des Talmuds.

Von Dr. Horovitz-Breslau.

Wir brauchen nicht erst besonders zu bemerken, daß wir nicht die Absicht haben, das in der Überschrift genannte Thema hier in systematischer und erschöpfender Weise zu behandeln. Der Gegenstand ist viel zu umfangreich, um auch nur annähernd im engen Rahmen eines Aufsatzes erschöpfend behandelt zu werden. Es sind nur vereinzelte, die Redaktion des Talmuds betreffende Bemerkungen, die wir aneinander reihen wollen.

I. Daß der Talmud viele spätere Zusätze aufweist, die zum großen Teile von den Saboräern stammen, teilweise sogar bis auf die Geonim-Zeit herabreichen, ist bekannt. Einzelne längere Stücke werden von alten Autoren als saboräisch namhaft gemacht¹⁾. Während diese Tatsache allgemein zugegeben wird, ist die Frage noch wenig geklärt, inwieweit die Sebara überhaupt ursprünglich in den Talmud aufgenommen war. Wenn man auch nicht so weit gehen wird, zu behaupten, daß die Sebara überhaupt erst von den Saboräern hinzugefügt wurde, und manche Sebara schon früher in den Talmud Eingang gefunden haben dürfte, so hat es doch den Anschein, daß sie in der Zeit der ersten Amoräer dem Talmud nicht einverleibt war²⁾. Jedenfalls, wenn auch die Zeit in den einzelnen Fällen fraglich sein mag, ist die Sebara sozusagen nicht ein integrierender Bestandteil des Talmuds, und es

¹⁾ So ist bekanntlich der Anfang von Kidduschin ein Zusatz der Saboräer. Viele Stellen sind Zusätze von R. Jehudai Gaon, vgl. Weiß *דור דור ודור* III, S. 220 Kerem Chemed VI S. 249.

²⁾ Vgl. Lewy, Jahresbericht des jüdisch-theolog. Seminars 1895, S. 4, A. 1. .

werden durch diese Annahme manche Schwierigkeiten auf die einfachste Weise beseitigt. Zur Beleuchtung und zum Beweise des eben Gesagten wollen wir drei Stellen anführen.

1) Als schlagenden Beleg führen wir die bekannte סוגיא von *תקפו בהן* Baba m. 6a an. Dort wird zunächst von R. Zira die Frage aufgeworfen *תקפה אחד בפנינו מהו*. Hierauf wird erläuternd hinzugefügt, wie die Frage gemeint sei, nicht etwa, wenn derjenige, welchem der strittige Gegenstand entrissen wird, sich schweigend verhält, und auch nicht, wenn er sofort Einspruch erhebt, sondern, wenn er anfangs schweigt und dann Einspruch erhebt¹⁾. Nachdem R. Nachman die Frage aus einer Baraita zu lösen versucht und zurückgewiesen wird, wird dann die Frage fortgesetzt: *את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו הקדישה בלא* *תקפה מאי וכו'*. Es wird dann erzählt, daß ein solcher Fall sich faktisch ereignete und die Gelehrten verschiedener Ansicht waren, worauf es weiter heißt, R. Hamnuna habe die Frage aus der Mischna lösen wollen, in der es heißt, daß bei zweifelhaften Erstgeburten der Grundsatz gelte: *המוציא מחברו עליו הראיה*. Da es nun in der Baraita heißt *ואסורין בגוה ועבודה*, folgert R. Hamnuna, daß deswegen eben, weil *תקפו בהן אין מוציאין אותו מידו*, das Verbot von *גוה* Platz greife *אין מוציאין אותו מידו* *גוה ועבודה* *גדקתני המוציא מחברו עליו הראיה וכו' לא תקפו אסורין בגוה ועבודה*. Es folgt nun eine Widerlegung R. Hamnunas, und die Diskussion wird weiter ausgesponnen, aber für unsere Beweisführung ist die Fortsetzung nicht mehr von Belang. Zwischen dem Beweise R. Hamnunas und dem Ausgangspunkt der Frage klafft eine unüberbrückbare Kluft. Nach der Voraussetzung wurde die Frage von *שתוק לבסוף צוהה* und demnach mußte die Frage von *תקדישה* sich auf denselben Fall beziehen. Diese Voraussetzung läßt sich aber auf den Fall von *תקפו בהן* gar nicht anwenden, da es ganz ungerneimt ist, hier die

1) *תיב דמן אין דשתוק אדוני אדוני ליה ואי דקא צוה מאי הוה ליה* *למעבד לא צדיכא דשתוק מיניקרא וחדד צוה מאי מדאשתוק אדוני אדוני ליה או דילמא כון דקא צוה איגלאי מילתא דהאי דשתוק מיניקרא סבר דא קא חוו ליה רבין.*

Gründe geltend zu machen או דלמא כיון דלא צווח השתא אנלא מילתא דהאי דשתוק מעיקרא סבר הא קא הוה ליה רבנן. Vollends inkongruent wäre dann אסודין בגינה ועבודה mit dem Falle von הקדישה. Es gibt für diese Schwierigkeit nur eine Antwort. Die Diskussion, welche einsetzt mit den Worten: את"ל תקפא וכו' הקדישה, setzt voraus, daß die Frage תקפא אחד בפנינו מהו allgemein aufgeworfen wurde und die Erklärung הוינו דמי וכו' nicht zum ursprünglichen Text gehörte. Es ist ein späterer Zusatz, um die Frage R. Ziras plausibler zu machen¹⁾, wodurch jedoch der Zusammenhang mit der folgenden Diskussion aufgehoben wird.

2) Ketubbot 98b heißt es: א"ל ובין לי ליתכא ואזיל ובין ליה כורא מאי מוסר על דבריו הוא וליתכא מיהא קני או דלמא מעביר על דבריו הוא וליתכא נמי לא קני. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, die Frage aus verschiedenen Mischnajot zu lösen, heißt es 99a, in dem angegebenen Falle sei es nicht fraglich, daß der Bevollmächtigte nur anzusehen sei als דבריו על דבריו, zweifelhaft sei der umgekehrte Fall: כי תבעי לך דא"ל ויל ובין לי כורא ואזיל ובין ליה ליתכא מאי מי אמרין א"ל דטבא לך עבדו לך דאי לא מצטרכו לך וזו לא מצית קדרת ביה או דלמא א"ל לא נהא לי דליפשי שטרי עילואי. Hierauf versucht R. Chanina aus Sura aus einer Mischna zu beweisen, daß der Bote lediglich als דבריו על דבריו anzusehen sei²⁾. Allein, sieht man näher zu, so erkennt man, daß die Gründe, die für den fraglichen Fall pro und contra angegeben werden, auf die Mischna von Meila gar nicht passen. Es ist demnach anzunehmen, daß die Frage auch hier ursprünglich ganz allgemein lautete, ob in dem Falle, daß der Bevollmächtigte hinter seinem Auftrag zurückbleibt, die Handlung des Bevollmächtigten jede Gültigkeit verliert oder doch soweit gilt, als sie dem Auftrag entspricht. Für diese

¹⁾ Aber notwendig ist diese Erklärung nicht, denn die Frage kann einfach geläutet haben, ob nicht in diesem Falle nach dem Grundsatz: כר כל דאלים גבר entschieden wird.

²⁾ Ketubbot 99a: והבא לו בשלש חלקי ובשלש טלות שניהם מעלו א"ל ש"לח כה"ג עושה שלוחו ומסרף על דבריו הוי משום הכי בעת"כ מעל אלא אי אמרת מעביר על דבריו הוי אמאי מעל.

Frage paßt der Beweis aus Meila. Die Gründe pro und contra, welche die Frage begründen sollen, sind erst nachträglich hinzugekommen und gehören nicht ursprünglich zur Frage.

3) Als drittes Beispiel führen wir Bechorot 11a an, wo an den Ausspruch R. Chaninas: הלוקח טבלים ממרחק מן העכו"ם מעשרן die Frage angeschlossen wird, wie der Ausdruck ממרחק zu verstehen sei. Soll etwa gemeint sein, daß die Früchte bereits geworfelt waren in der Hand des Nichtjuden, so sind sie ja vom Zehnten an sich frei, entsprechend der Ableitung דגנך ולא דגן עכו"ם. Es muß demnach der Ausdruck ממרחק דמרחקהו ישראל bedeuten. Diese Auseinandersetzung verträgt sich schlechterdings nicht mit der Frage, die unmittelbar darauf aus der Mischna Demai III, 4 gegen die Ansicht R. Chaninas aufgeworfen wird. Aus der Mischna nämlich folgt mit Bestimmtheit מדהו עכו"ם אינו פוטר, wie Raschi zur Stelle bemerkt. Will man mit Tosaf. s. v. הא annehmen, in der Mischna handle es sich um גזרה משום בעלל כוסין, so könnte ja dasselbe auch nach R. Chanina angenommen werden. Kurz und gut, wie man sich auch drehen und wenden mag, es ist aus den Schwierigkeiten nicht herauszukommen, wie aus Tosaf. s. v. דגנך zu ersehen ist. Alle Schwierigkeiten entfallen mit einem Male durch die Annahme, daß die Erläuterung דמרחקהו מאןובי nicht ursprünglich zum Text der Gemara gehörte. Es bleibt bloß zu erklären, was überhaupt der Ausdruck ממרחק im Ausspruche R. Chaninas besagen soll. Darauf läßt sich mit dem Hinweis auf Jer. Demai 24d erwidern. Dort wird im Namen von R. Josua b. Levi inbezug auf לוקח טבלים מן העכו"ם zwischen פירות מחוברים und פירות תלושים unterschieden. Der Käufer von Früchten, die noch auf dem Felde stehen, heißt es nämlich daselbst, ist von der Absonderung der תרומת מעשר nicht befreit. In ähnlicher Weise sollte nach der Version des Babli zwischen אין ממרחק und ממרחק unterschieden werden, sodaß die Befreiung von תרומת מעשר nur von ממרחק ביד עכו"ם gelten sollte.

II. Wir haben an den obigen Beispielen gesehen, wie durch die Einschaltung der סברה zuweilen ein Widerspruch entsteht und die Einheitlichkeit des Textes aufgehoben wird. Verschieden da-

Interesse aber sind indirekte Anzeichen, die auf verloren gegangene Talmude hinweisen, die dem Redaktor unseres babylonischen Talmuds noch vorlagen. So z. B. wenn auf eine angeblich anderwärts gegebene Diskussion hingedeutet wird, die sich jedoch in unserem Talmud nicht nachweisen läßt. So wird Jebamot 31a mit den Worten *ואמרין למאי הלכה* auf eine Erklärung zu Mischna Gittin VIII, 1 Bezug genommen, die sich in unserem Talmud nicht findet, vgl. Tosaf. s. v. *למאי* und Baba b. 169b s. v. *בחוקה*. Man wird also darin einen Hinweis auf einen verloren gegangenen Talmud erblicken dürfen. Ebenso wird Erubin 40a mit den Worten *לית הלכה כר' אחא בר יעקב* auf eine Ansicht von R. Acha b. Jakob hingewiesen, die weiter nicht bekannt ist. Auch hier dürfte auf einen Talmud Bezug genommen sein, den wir nicht mehr besitzen¹⁾.

Für die Redaktionsweise des Talmuds sind besonders auch solche Stellen charakteristisch, in denen auf eine Frage nicht direkt geantwortet, sondern auf eine anderwärts gegebene längere Auseinandersetzung hingewiesen wird, aus der sich die Antwort von selbst ergibt. Zu den von Lewy S. 13 A. 4 angeführten Stellen Zebachim 46a und Ketubbot 15a kann Erubin 81b hinzugefügt werden. Auf die Frage *והא לא משך* antwortet R. Nachman *עשאו ר"א כד' פרקים בשנה* und zu diesem Behufe wird die ganze Diskussion, die sich Chullin 83a an die Mischna daselbst anschließt, vollständig angeführt, obgleich der Beleg von R. Nachman

auch Babli Megilla 4b: *מתני' מני אי רבי אי ר' יוסי*. Nach seiner sonstigen Weise pflegt der Talmud in einem solchen Falle zu sagen: *לא רבי ולא ר' יוסי*, insofern weder die Ansicht des Rabbi, noch die des R. Jose konsequent durchgeführt ist.

¹⁾ Raschi bemerkt *לא איהפרש לא יעקב בר יעקב*, während Tosaf. s. v. *לית* im Namen von R. Chananel die Überlieferung anführen, daß die Frage *לינוקא דישראל*, Sabbat. 139 von R. Acha b. J. herrühre. Allein, daß in Sabbat. der Name von R. Acha b. J. nicht genannt wird, ist eigentlich damit nicht viel gewonnen, und wir können mit mehr Recht sagen, daß hier auf eine Stelle Bezug genommen wird, die wir nicht mehr besitzen.

sich bloß auf den Schluß, auf den Ausspruch R. Jochanans, bezieht.

Auffällig ist die Wiederholung einer und derselben Diskussion in einem Traktat, wovon wir ein Beispiel haben in Baba b. 29b und 159b, worüber Tosaf. an letzter Stelle s. v. **ההוא** ihre Verwunderung ausdrücken. Es macht den Eindruck, als ob der Redaktor eine Relation, die er in zwei verschiedenen Redaktionen vorgefunden hat, in unseren Talmud aufgenommen hätte.

Das Gleiche gilt von Chullin 89b, verglichen mit 138b. An letzterer Stelle erfahren wir eine einfache Antwort auf eine Frage, die 89b sehr weitläufig erörtert wird, wobei 138b ausdrücklich auf 89b Bezug genommen wird. Der Redaktor hat also die Erörterung 89b vorgefunden und an ihr nichts geändert, und ebenso lag ihm die Erörterung 138b vor, und lediglich mit der Bemerkung **ולאו אוקימנא בולדות קדשים** kommt er selbst zu Worte. Besonders lehrreich aber sind solche Stellen, wo zwei verschiedene Relationen unmittelbar neben einander stehen, ohne äußerlich als solche gekennzeichnet zu sein. Ein solcher Fall dürfte beispielsweise Pesachim 77a vorliegen, wo mit den Worten **סברוהו דלכ"ע** eine längere Auseinandersetzung beginnt, welche mit den Worten **לא קשיא כאן ביחד כאן בצבור** 78a ihr Ende erreicht. Wenn es gleich darauf heißt **נימא מתני' דלא ברמי' וכו'**, so scheint es auf den ersten Blick, daß damit eine ganz neue Diskussion beginnt, in Wirklichkeit handelt es sich bloß um eine andere Relation der vorhergehenden Erörterung. Hierdurch ist der Einwand von Tosaf. s. v. **הא** gegen Raschi, wie auch die Frage, die Tosaf. s. v. **מכלל** aufwerfen, beseitigt. Beide Auseinandersetzungen beruhen auf der doppelten Prämisse von **טומאה דתמייה** **בצבור** und der Übereinstimmung zwischen R. Josua und R. José, nur daß das Verhältnis der zwei Relationen zu einander nicht ausdrücklich durch die Bezeichnung **לישנא אחרתא** hervorgehoben wird.

Als ein anderes Beispiel einer doppelten Rezension sei Temura 23b: **הא מנאחד מליכם לים המלח וכו' תנובתא דתרווייהו** hervorgehoben. Diese Bemerkung widerspricht schnurstracks dem, was

22b gesagt wird. Dort wird gerade inbezug auf den fraglichen Passus der Mischna gesagt, daß er mit der Ansicht R. Hunas in Übereinstimmung ist und auch mit der Meinung R. Abbas in Einklang gebracht werden kann¹⁾. Es handelt sich auch hier um verschiedene Rezensionen, die nicht als solche besonders gekennzeichnet sind.

III. Verschieden von den eben genannten Beispielen ist Sabbat 71 b. Hier haben wir zwei von einander verschiedene סוגיות, ohne daß es auf den ersten Blick sichtbar ist, und der Grund hierfür liegt in einer verschiedenen Interpretation der Kontroverse zwischen R. Jochanan und Resch Lakisch. Mit den Worten איתמר אבל שני זיתי הלב בהעלם אחד ומדע לו על הראשון חזר ומדע לו beginnt die erste סוגיא und reicht bis zu den Worten אמר עולה auf der letzten Zeile. Die Worte אמר עולה u.s.w. scheinen auf den ersten Blick eine Fortsetzung der vorhergehenden Verhandlung zu sein, in Wirklichkeit aber verhält es sich ganz anders. In der vorhergehenden Diskussion wurde die Frage erörtert, ob die Divergenz zwischen R. Joch. und R. L. sich auf den Fall bezieht, daß die Erkenntnis der zweiten Übertretung der Bestimmung des Opfers (הפשיטה) vorangegangen, oder auf den Fall, daß sie derselben gefolgt ist. Geht man von dieser Interpretation aus, so sieht man nicht ein, was dann der Ausspruch Ullas mit der Kontroverse von R. J. und R. L. zu schaffen hat. Ein Zusammenhang läßt sich nur auf die gezwungenste Weise herstellen, wie aus der Erklärung Raschis und Tosaf. 72a s. v. בעל zu ersehen ist. Denn die Fälle sind keineswegs kongruent und lassen sich nur auf künstliche Weise vergleichen. Anders ist es, wenn man die Kontroverse R. J.'s und R. L.'s in dem Sinne auffaßt, in welchem sie in Jer. Hor. 47b gegeben ist. Danach divergieren R. J. und R. L. in dem Falle, in dem der Darbringende sich der

¹⁾ Vgl. Tosaf. 23b s. v. ה"א, wo auf den auffallenden Widerspruch bereits hingewiesen wird. Die Antwort von Tosaf. lautet: וצ"ל דלית ליה השתא בסוגיא דלעיל אלא מסתברא למקשה דהבא דאזיל נמי כדבנן ומיירו בכל ענין וענין וכן דרך הש"ס להפך קושיותו בכל ענין פעמים ככה ופעמים ככה. Wir sagen lieber, daß es sich um verschiedene Rezensionen handelt, wie solche besonders in Temura sehr häufig sind.

zweiten Übertretung erst nach der Darbringung des Opfers bewußt wurde. Von einem solchen Falle redet auch Ulla, nur handelt es sich um die Frage, ob אשם in dieser Beziehung הטאת gleich zu setzen ist. Wir haben also zwei Erörterungen neben einander. Während wir in der ersten hören, wie die Kontroverse R. J.'s und R. L.'s in Babylonien aufgefaßt wurde, liegt der zweiten stillschweigend eine ganz andere Interpretation zugrunde, die wir aus Jer. kennen lernen.

Um noch ein Beispiel dieser Art anzuführen, sei in aller Kürze auf Baba m. 11a hingewiesen, wo anfangs zwischen der Ansicht חצרו של אדם קונה והוא שעומד בצד שדהו und der Ansicht חצרו של אדם קונה לך שלא מדעתו ein Ausgleich gefunden wird durch die Unterscheidung zwischen חצר המשתמרת und חצר שאינה משתמרת, während R. Abba, der gegen Ulla einen Einwand erhebt aus Ma'ser scheni V. 9, diesen Unterschied nicht zu kennen scheint. Tosaf. 11 b s. v. וכי suchen den Widerspruch auszugleichen. Allein auf uns macht es mehr den Eindruck, daß mit den Worten וכן אמר עולא וכי eine ganz neue סוגיא beginnt, die aus einem ganz anderen Kreise hervorgegangen ist. Und ähnlich dürfte es sich sehr häufig verhalten, daß Diskussionen so miteinander verbunden werden, daß sie scheinbar eine Einheit bilden, während sie in Wirklichkeit aus verschiedenen Kreisen stammen.



Die Piska zum Wochenfest (Nr. 12).

Textkritisches zur Pesikta Derab Kahana.

Von **Philipp Bloch**-Posen.

Kein anderes Midraschwerk eignet sich so sehr zur Einführung in die aggadische Literatur, wie die Pesikta Derab Kahana, die eigentliche Pesikta. Denn in keinem anderen Midraschwerk treten die Stilformen der alten Aggada so klar und deutlich hervor, wie in dieser Sammlung. Erst seitdem sie uns durch den so überaus verdienstvollen Buber zugänglich gemacht wurde, war man imstande, aggadische Stilformen, wie die Pethichah, die Pethirah u. a., nach ihrem Gefüge und Bau zu erforschen und zu erkennen. Dadurch hat auch die Textkritik der Aggada an größerer Sicherheit gewonnen, und es sollen daraufhin jetzt hier einige textkritische Untersuchungen an der 12. Piska, der Piska für das Wochenfest **בהדש השלישי** (S. 100b), vorgenommen werden.

Jede einzelne Piska beginnt mit Pethichoth, die in größerer oder geringerer Anzahl ununterbrochen aufeinanderfolgen. Daran schließt sich eine katenenartige Exegese einiger weniger Verse, dem Anfange der betreffenden Perikope entnommen, die wiederum von keiner Pethichah unterbrochen wird. Diesem feststehenden Schema zufolge hat man ein volles Recht zu schließen, daß die ursprüngliche Piska für das Wochenfest mit der Erklärung des Verses **ביום הזה באו מדבר סיני** (auf S. 105a) bei **ידד** ihr Ende erreicht; vielleicht, daß noch ein kurzer, eschatologischer Schluß, wie er sich auf S. 107a befindet, ausgefallen ist, etwa: **ולא עוד אלא שאני מדבר שלום ביניהם שני וכל בניך**

לְמַדְרֵי הַיּוֹם; mit einer solchen Euphemie pflegt eine Piska meist zu schließen.

Was dann (auf S. 105a), mit בְּהַדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׁה הוּא כְּחַבְתֵי לֶךְ יוֹם beginnend, sich weiter fortsetzt, ist die spätere Hinzufügung eines Sammlers oder Abschreibers, die allerdings schon sehr früh sich angesetzt haben muß, da sie in sämtlichen Handschriften sich findet. Es scheint dies eine Art der jüngeren Piska zu sein, da sie ebenfalls wieder Pethichoth und exegetische Erklärungen des ersten Verses gibt, indem sie von 105a bis S. 107a reicht. Die Jugend dieser Piska ergibt sich schon aus der ständigen Einleitungsformel וַיֵּשֶׁה (= הוּא שְׂאֵמֵר הַכְּתוּב). Der Stil hat nicht die Gedrungenheit und Geschlossenheit der alten Piska, ich möchte sagen, auch nicht ihre Gravität; die Ausführung scheint nach Gelehrsamkeit und Künstelei zu haschen. Eine Namensbezeichnung, wie לְמַדְרֵי בְּנֵי דְרַשׁ מִשָּׁה (S. 105a), ein Ausdruck, wie לְמַדְרֵי בְּנֵי דְרַשׁ מִשָּׁה (S. 106a), all dies führt doch auf die Spur, daß wir es mit einem jüngeren Aggadawerk zu tun haben¹⁾. Nach diesem Stück, das eine ganze Piska darstellt, kann man trotz seines sicherlich inkorrekten Textes vermuten, daß die Piskoth einzeln, wie etwa Flugschriften oder Erbauungsblätter, im Umlauf waren, und dann später von einem Sammler zusammengestellt wurden, und daß wir möglicherweise in der uns hier vorliegenden Piska eine Übergangsstufe von der Pesikta Derab Kahana zu der Pesikta rabbathi erkennen dürfen.

Von S. 107a וַיֵּשֶׁה הוּא אֶלְהֵךְ יֵשֶׁה bis zum Schluß ist ein Stück von der Art der Pesikta rabbathi, wahrscheinlich mit einzelnen Abweichungen ihr selbst entlehnt. Hier haben wir die Namensbezeichnungen der jüngeren Aggada in größerer Zahl: וְ בְרַבִּי (S. 107b), וְ בְּנֵי דְרַשׁ מִשָּׁה (S. 107b), וְ בְּנֵי דְרַשׁ מִשָּׁה (S. 109a), וְ בְּנֵי דְרַשׁ מִשָּׁה (S. 109a).

1. Wenn wir nun auf den Text der ursprünglichen, alten Piska eingehen, so müssen wir anerkennen, daß uns derselbe mit

¹⁾ Vgl. Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge¹. S. 235 Anm. a, S. 313 Anm. a, S. 317 ff.

geringen Ausnahmen in einem verhältnismäßig guten Zustand erhalten ist, wobei der Cod. Oxford fast stets die richtigen Lesarten bietet. Wo Unstimmigkeiten erscheinen, sind sie leicht zu bessern, z. B. in der ersten Pethichah.

In dieser ersten Pethichah werden die letzten drei Verse des 31. Kapitels Mischle mit Beziehung auf Israel und Moseh ausgelegt. Bei der Begründung, inwiefern Moseh mit einer Frau verglichen werden kann, schiebt sich zwischen die Behauptung und die Begründung (S. 101a) der Vers **תנו לה מפני ידה וכו'** störend ein. Er muß daher von dort entfernt werden und darf erst nach der Begründung dieses Vergleiches seine Stelle finden, um dann als den Lohn und den Ruhm, den Moseh für seine Wirksamkeit erlangen soll, die Verlesung des Abschnittes **בהדש השלישי** am Wochenfest hinzustellen. Wir wollen, um die Richtigkeit solcher Umstellung außer Zweifel zu stellen den betreffenden Passus deutsch wiedergeben:

„**תנו לה מפני ידה**“ damit ist Moseh gemeint. Es sagte R. Jose bar Jirmijahu: wieso vergleicht er die Propheten mit Frauen? Weil nämlich, ebenso wenig wie die Frau sich scheut, von ihrem Manne die häuslichen Bedürfnisse zu fordern, auch die Propheten sich nicht scheuen, die Bedürfnisse Israels von Gott zu fordern.

„**תנו לה מפני ידה והללוה בשערים מעשה**“, Gott spricht zu Israel: meine Kinder! leset jedes Jahr diesen Abschnitt vor, und ich werde euch dies anrechnen, als stündet ihr vor dem Berge Sinai und hättet die Lehre empfangen. — Wann dies? »Im dritten Monat nach dem Auszug der Kinder Israels aus Ägypten **בהדש השלישי**.“

2. Dagegen ist bei der fünften Pethichah mit dem Text: **ו' אבין פתה הלא כתבתו לך שלשים** (S. 102a) auf den ersten Blick zu erkennen, daß hier ein erheblicher Defekt vorliegt. Es fehlt vor allem die Schlußpointe, in welche die Pethichah dieser Piska auszulaufen hat, nämlich: **איכתי בהדש השלישי**; es fehlt aber auch der die Schlußpointe vorbereitende Passus, dem sie sich anfügen kann. Es ist unverkennbar der Torso einer Pethichah, der sich

mit hoher Wahrscheinlichkeit aus Midrasch Mischle zu eben demselben Vers (22, 20, 21) ergänzen und wiederherstellen läßt. Freilich ist auch der Textlaut an der letzteren Stelle nicht ganz einwandfrei¹⁾. Die Auslegung beginnt mit der zweiten Hälfte des Verses 22, 20 ohne jeden ersichtlichen Grund; es muß daher eine Umstellung vorgenommen werden²⁾, und die Worte בר הטיא sind zur zweiten Hälfte des Verses zu ziehen und so zu lesen: במועדות ודעת בר הטיא אמר כמו עצות ודעת טלמד / שבם לימד הקב"ה עצה ודעת למשה להודיעך קושיט אמרו אמת וכו' / וכתב לו באמת והודיעם לו באמת ונתנם לו באמת וכו'. Hiermit haben wir dann den Schluß unserer Pethichah, wir brauchen nur noch hinzuzufügen: אימתי? בחדש השלישי. Wir wollen auch jetzt zur Verdeutlichung die ganze Pethichah deutsch übertragen:

„R. Abin begann: הלא בתבתי לך שלשים וכו' (Prov. 22, 20. 21.)
 »שלשים [lesen wir, aber] שלשוב steht geschrieben (d. h. vorgestern); es sagte R. Eleasar: du sollst die Worte der Lehre
 »nicht wie ein altes Dekret ansehen, sondern wie ein neues Dekret,
 »bei dem alle zusammenlaufen, um es zu lesen; darum eben
 »heißt es: Am heutigen Tag befiehlt dir der Ewige, dein Gott,
 »zu tuen usw. (Deüt. 26, 16.)»

»Es sagte R. Samuel bar Nachmann: שלשים bedeutet Helden, wie man findet: »Und Helden (ישלשים) über alle« (Exodus 14, 7).
 »Es sagte nämlich S. Samuel bar Nachmann: die Worte der Lehre werden der Waffe³⁾ verglichen; wie die Waffe denjenigen, der sie führt, sichert⁴⁾, ebenso sichern die Worte der Lehre denjenigen der sich ihnen ganz, wie sie es heischen, widmet. Und wie ist dies zu begründen? »Lobpreisungen Gottes in ihrer Kehle und

¹⁾ Sowohl in der Buberschen Ausgabe des Midrasch Mischle (Lemberg, S. 92), wie in den älteren Drucken.

²⁾ Diese Umstellung ist nur für die Bubersche Ausgabe nötig, in den älteren Ausgaben fehlt der Name des בר הטיא überhaupt.

³⁾ Es kann nur יין heißen, wie ja Cod. Oxf. und Carm. auch wirklich lesen.

⁴⁾ Es muß נקיים gelesen werden, und ebenso נקימין da נתקיים und נתקיימין als Passiva keinen rechten Sinn geben.

»das **פִּיּוֹת** == Schwert in ihrer Hand« (Psalm 149, 6): R. Juda und R. Nehemjah und die Rabbinen (haben sich darüber verschieden geäußert). R. Juda sagte: **פִּיּוֹת** d. i. die schriftliche Lehre und die mündliche Lehre, R. Nehemjah sagte **פִּיּוֹת = פֶּה פוֹת** d. h. ein Schwert, das nach zwei Seiten hin verzehrt und Leben gibt in dieser Welt, wie in der künftigen Welt, und die Rabbinen sagten: »Denn sie waren heilige Fürsten und Fürsten Gottes usw.« (I. Chron. 24, 5.) d. h. sie befehlen den Himmlischen und diese führen es aus, und sie befehlen den Irdischen und diese führen es aus. — Es sagte R. Acha: die Worte der Lehre sind heldenstark, um denjenigen zur Rechenschaft zu ziehen, der sich nicht so, wie sie es heischen, ihnen widmet. —

»Es sagte R. Abba: (**שְׁלִישִׁים**) die Worte der Lehre werden dem Würzwein verglichen. Wie eben Würzwein (dreierlei) Wein, Honig und Pfeffer enthält, ebenso die Worte der Lehre; sie enthalten Wein »Denn lieblicher sind deine Zärtlichkeiten, als Wein« (Cantic. 1, 2), sie enthalten Honig, »Sie sind süßer als Honig« (Psalm 19, 11), sie enthalten Pfeffer »Das Wort des Ewigen ist scharf«¹⁾ (Ps. 119, 140).

בְּמַוְעֵצוֹת דָּרְתָּ Bar Chatija sagte: (**= בְּמַוְעֵצוֹת**) in ihnen ist Rat und Einsicht, es lehrt dies, daß Gott den Moseh durch sie Rat und Einsicht gelehrt hat; er hat sie in der Wahrheit gegeben und in der Wahrheit geschrieben und sie ihm in der Wahrheit kund getan, damit er hingehe und sie in der Wahrheit an Israel mitteile **וְכִי לְהוֹדִיעַךְ קִשְׁט אִמְרֵי אֱמֶת וְכִי** »Um dir kund zu tun die Richtigkeit der Wahrheitsworte, damit du Worte der Wahrheit deinen Absendern mitteilest« Wann dies?
בְּהַדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי

3. Bei der sechsten Pethichah, **אֲנִי הַגְּדַתִּי וְהוֹשַׁעְתִּי** beginnend, braucht man nur die dieser Piska eigentümliche Schlußformel:

¹⁾ **צָרוּפָה** wird von R. Abba im Sinn von **צָרְבָת** genommen: »scharf«, »brennend« — R. Eleasar legt den Vers aus nach der Lesart des **כְּחִיב** also **שְׁלִשׁוֹם** = »vorgestern«, R. Samuel bar Nachmann nach dem **קָרִי**, also **שְׁלִישִׁים** = heldenstark«, ebenso R. Acha; R. Abba, ebenfalls im Sinn von **שְׁלִישִׁים**, faßt das Wort aber als »dreifach« auf. —

השלישי? בהדש השלישי hinzuzufügen, um an der Vollständigkeit der kurzen Pethichah nichts zu vermissen; die logische Folgerichtigkeit ist hier so klar, daß der Mangel des verknüpfenden Wortlautes nicht in Betracht kommt. Wohl aber ist in der achten Pethichah der Mangel eines Schlußteiles ganz unverkennbar. Wahrscheinlich läßt sich auch diese Lücke aus Midrasch Mischle zu 8, 21 ergänzen, da ja dieser letztere Vers die Ergänzung des Pethichahtextes 8, 20 bildet. Die Übersetzung dieser Pethichah soll die Wahrscheinlichkeit einer solchen Richtigstellung annehmbar machen:

באורה צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט וכ' (Proverb. 8, 20. 21)
 [באורה צדקה אהלך] »Auf dem Pfad der Mildtätigkeit¹⁾ wandle ich.«.] Die Torah spricht: auf welchem Pfade bin ich zu finden? auf dem Wege derer, die Werke der Mildtätigkeit üben.

»mitten zwischen den Stegen des Rechts«. Es sagte R. Huna: wie wenn die Sänfte einer Edelfrau auf der Straße dahinzieht, so schreiten Bewaffnete mit entblößtem Schwert vor ihr vorauf und hinter ihr her, ebenso die Torah, vor ihr gehen Rechtssätze vorauf »Daselbst stellte er ihnen Gesetz und Recht fest« (Exod. 15, 25) und hinter ihr gehen Rechtssätze her: »Und dies sind die Rechte, die du ihnen vorlegen sollst«. (Exod. 21, 1).

להנהיל אהבי יש וכ' »Um denen, die mich lieben, wesenhaftes Gut zu übereignen und ihre Schatzkammern zu füllen«. Anfangs war die Torah im Himmel, denn es heißt: »Und ich war bei ihm geborgen« (Proverb. 8, 30); hernach stieg Moseh hinauf, brachte sie zur Erde herab und gab sie den Menschenkindern, denn es heißt: »Vor Ihm Freude verbreitend in der

¹⁾ Die Verse werden im Sinne der aggadischen Deutung übersetzt. In der talmudischen Zeit und weiter bedeutet צדקה fast stets »Wohltätigkeit«, während משפט oder דין das streng vorgeschriebene Recht, namentlich betreffs des Mein und Dein, bezeichnet; unter מצוה wird sehr häufig das Ritual verstanden, der Begriff erstreckt sich natürlich auch über alle Sphären des Rechts und der Sittlichkeit.

Welt seiner Erde und das Ergötzen an mir bei den Menschenkindern« (Das. 31). Wann dies? [בחדש השלישי].

Die Piska ist die älteste, uns überkommene Form, in welcher die aggadischen Stoffe aus zerstreuten Aufzeichnungen oder aus vorhandenen Urschriften methodisch, und zwar in Beziehung auf die synagogalen Vorlesungen aus der hl. Schrift, zusammengestellt wurden. Daß die Piskaform alt ist, kann man daraus ersehen, daß eine solche bereits im babylonischen Talmud sich findet, zum Estherbuch in Megillah 11b. Interessant ist, daß dort die Pethichahformel bei Nennung eines Autornamens nicht wie sonst überall ר' פ' פתח kurz lautet, sondern stets ר' פ' פתח. Vielleicht könnte man daraus folgern, daß der Vortrag nicht nach, sondern vor der Vorlesung aus der heil. Schrift gehalten wurde und gleichsam zur Einführung der Vorlesung diente!



Die Strafklauseln der griechischen Papyrusurkunden beleuchtet durch die aramäischen Papyri und durch den Talmud.

Von Ludwig Blau-Budapest.

Kontrahenten können für den Fall der Vertragsverletzung Strafgeder vereinbaren. In den griechischen Papyrusurkunden wird dieses Strafgeld bis zum 4. Jahrhundert *ἐπίτιμον* genannt, später bis zum 6.—7. Jahrhundert *προστιμον*, wofür die moderne juristische Terminologie 'Konventionalstrafe' setzt. Adolf Berger hat in einer umfassenden und eindringenden Monographie mit großem Fleiß das einschlägige Material gesammelt, gesichtet und verarbeitet¹⁾, die es ermöglicht, diesen Punkt des antiken Rechtssystems mit dem jüdischen Recht zu vergleichen²⁾. Mit »jüdisch« bezeichne ich hier neben dem Talmud und den rabbinischen Urkunden auch die von Juden stammenden aramäischen Papyri aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, obgleich es zweifelhaft erscheinen mag, ob die betreffenden Urkunden nach jüdischem oder ägyptisch-persischem Recht angefertigt wurden. Diese Urkunden gehörten bekanntlich einer jüdischen Familie der persischen Militärkolonie an der ägyptisch-nubischen Grenze; es ist somit nicht ausgeschlossen, daß bei ihrer Abfassung das persische Reichsrecht, das wir sonst nicht kennen, maßgebend war. Aber selbst in diesem Falle darf man sie für das jüdische Recht in

¹⁾ Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden. Ein Beitrag zum gräko-ägyptischen Obligationenrecht, Leipzig und Berlin 1911, V, 246 S., 8°.

²⁾ In der Cohen-Festschrift (Judaica S. 207—226) habe ich die demotische und griechische Papyrusurkunde im allgemeinen behandelt, hier soll ein einzelner Punkt eingehender beleuchtet werden.

Anspruch nehmen, da sowohl der Talmud wie auch noch die späteren rabbinischen Urkunden nachweisbar starke Spuren dieses Rechtes zeigen. Diese Frage kann übrigens hier außer acht gelassen werden, da meine Bemerkungen nichts von ihrer Beweiskraft verlieren, auch wenn die aramäischen Papyrusurkunden nicht genuin jüdisch wären.

Die Ähnlichkeit der aramäischen und rabbinischen Urkunden springt in die Augen, weshalb ich anderswo die These aufgestellt habe, daß **die altorientalische Urkunde in den gangbaren rabbinischen Urkunden bis auf den heutigen Tag weiterlebt**. Ein Vergleich mit den griechischen Papyrus zeigt, daß **die altorientalische Urkunde auch auf die hellenistische Urkunde eingewirkt hat**. In der gegenwärtigen Abhandlung will ich nun beweisen, daß die aramäischen und rabbinischen Urkunden auch auf die griechischen Papyrusurkunden Licht verbreiten. Zu diesem Zwecke werde ich einige Punkte der «Strafklauseln» an der Hand des gedachten Buches besprechen, wobei ich mich bei der Wiedergabe der Rechtsbestimmungen möglichst genau an die Worte des Verfassers halte.

Das festgesetzte Strafgeld hatte der eine Kontrahent dem anderen zu zahlen. In der Festsetzung der Höhe der Vertragsstrafe hatten die Parteien vollste Freiheit: es läßt sich durchaus kein bestimmtes Verhältnis der Konventionalstrafe zur Hauptverbindlichkeit feststellen, welches man bei Regelung der Höhe der ersteren beobachtet hätte usw. Die Verschiedenheit der Normierung der Konventionalstrafe tritt ganz deutlich z. B. bei Kaufverträgen auf. Die Konventionalstrafe kann weniger als die Hälfte oder gerade die Hälfte des Kaufpreises betragen, am häufigsten beträgt sie das Doppelte, einmal sogar das Fünffache (S. 6). Sehr häufig beträgt die Konventionalstrafe in den Papyri die sog. *ἡμιολία*, welche den Zuschlag von einer Hälfte des Hauptbetrages bedeutet, z. B. statt vier Artaben Weizen sind bei Vertragsverletzung sechs Artaben zu zahlen. Das *ἐπίτιμον* kann auch *ἡμιολία* sein (S. 19—23). Neben dem Strafgeld gibt es auch Schadenersatz für den verursachten Schaden (*βλάβη*) und Auslagen (*δαπάνηματα*),

sehr oft das Doppelte von beiden (*διπλά*) (S. 26—28). Noch in einem hebräischen Kaufbrief aus dem Jahre 1245, welcher in Norwich (England) ausgefertigt wurde, findet sich die Zusicherung der Ersetzung des Schadens und der etwaigen Unkosten¹⁾: »Sollte aus diesem Kaufgeschäft dem Käufer ohne sein Verschulden irgendwelcher Schaden oder Verlust entstehen, so werde ich sie ihm ersetzen, ebenso die Unkosten, die er haben sollte«.

Eine noch interessantere Parallele, bietet die Fiskalmult, die eine recht häufige Erscheinung im Rechte der Papyri ist. »Der Begriff der Fiskalmult ist nicht bestritten. Bekanntlich versteht man darunter jenes Bußgeld, welches von den Kontrahenten für den Fall der Vertragsverletzung an die Staatskasse zu zahlen ist. Aus der folgenden Zusammenstellung ist zu ersehen, wie beliebt ihre Anwendung im gräko-ägyptischen Recht war« (S. 31). Die Beispiele beginnen in der Ptolemäerzeit und dauern fort bis in die byzantinische Zeit, nachweislich von der Mitte des zweiten vorchr. Jahrhunderts bis zum vierten nachchr. Jahrhundert (S. 36). Gleichzeitig tritt die Fiskalmult auch in demotischen Papyri auf (37). »Den Inhalt der Fiskalmult bildet immer die Zahlung einer Geldsumme. Die Frage, an wen zu zahlen ist, findet hier andere Erledigung. Als berechtigt erscheint in der Ptolemäerzeit τὸ βασιλικόν, in der Kaiserzeit der Fiskus, τὸ δημόσιον, also Subjekte, die am Vertrage nicht teilnehmen. Dadurch erhält diese Vereinbarung, die eine Strafzahlung an die Staatskasse enthält, den Charakter eines Vertrages über Leistung an einen Dritten (pactum in favorem tertii). . . Die Fiskalmult ist eben keine Erfindung des römischen Rechts, daher auch das ablehnende Verhalten der klassischen Juristen ihr gegenüber . . . Die Fiskalmult war vielmehr seit jeher altes ägyptisches Sonderrecht . . . Nach dem heutigen Stande des Materials ist sie erst in Urkunden des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zu finden . . . Nach der Constitutio

¹⁾ Davis M. D., שמרות Hebrew deeds of English Jews before 1290, London 1888, S. 16. Vgl. noch S. 8, S. 19 und sonst. S. 16: ואם הם ושלום יארע שום נזק הפסד . . . לשלם לו דמיון והפסד . . . וכל יתן וצאתו שיוציא בגלל הווציאו מן הקנות S. 19: הוציאות שהוציאו

Antoniana wird die Fiskalmult immer seltener... Seit der Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts finden wir die Fiskalmult in den Papyrusurkunden nicht mehr (S. 75—97). »Die Fiskalmult ist fast durchweg der Privatstrafe gleichgestellt« (S. 34).

Die Fiskalmult findet sich im 13. Jahrhundert in den hebräischen Urkunden, welche Davis in dem schon angeführten Werke aus den englischen Archiven herausgegeben hat. In Nr. 7, welche einen Mietsvertrag enthält und im Jahre 1246 ausgestellt wurde, verpflichtet sich die Mietspartei, das gemietete Geschäftslokal nach Ablauf eines Jahres über Aufforderung des Vermieters zu verlassen. Sollte er sich, Gott behüte, weigern und bezüglich der Räumung des besagten Geschäftslokals widerspenstig zeigen, so ist er verpflichtet, unserem Herrn, dem König, eine Mark Gold zu zahlen und dem Vermieter die Ausquartierungskosten zu ersetzen¹⁾ Derselbe Strafbetrag findet sich auch in dem Wohnungsmietsvertrag Nr. 8 (S. 21), während in dem Schuldschein Nr. 9 nur eine halbe Mark als Strafgeld angesetzt ist (S. 23). In anderen Urkunden, welche sich auf Immobilien und andere Sachen beziehen, wird ein Strafgeld an die königliche Kasse nicht vorgesehen, woraus hervorzugehen scheint, daß man die Fiskalmult nur bei solchen Rechtsgeschäften in Anwendung brachte, wo die Inanspruchnahme der weltlichen Behörden bei Vertragsverletzung notwendig wurde. Bei den zwei Mietsverträgen ist gleichmäßig eine Mark Fiskalmult angesetzt, obgleich der Mietsvertrag in dem einen Falle das achtfache des anderen beträgt (16 : 2), woraus mit Sicherheit folgt, daß die Höhe des Strafgeldes zum Hauptbetrag nicht in Beziehung steht. Es kommt auch ein an die andere Vertragspartei zu zahlendes Strafgeld vor (Nr. 22). Auf welchem Wege die Fiskalmult, welche im 4. Jahrhundert erloschen

¹⁾ S. 19: שיהיה חייב לתת למלך זקוק חמב לחיבתו Mark (litra) = זקוק (Zunz, Zur Geschichte und Literatur 543). — 1/2 M. an den König und 1/2 M. an seinen Bruder (Nr. 23, S. 51); Nr. 52 1 M. an den König. Beiläufig sei bemerkt, daß die Auspunktierungen (S. 133, Zeile 3 von unten und S. 134, Z. 1) Streichungen bedeuten. Die zwei Worte sind tatsächlich überflüssig.

war, zu den englischen Juden gelangte, ist schwer zu sagen. Vielleicht war sie, wenn sie keine englische Institution bildete, altjüdische Tradition, welche in den rabbinischen Urkunden zäh weiterlebte. Doch mag dies dahingestellt sein. Jedenfalls bieten die hebräischen Urkunden des 13. Jahrhunderts eine interessante Parallele zu den Strafklauseln der griechischen Papyrusurkunden des hellenistisch-römischen Ägypten.

Wir kommen nun von den englischen Juden des späten Mittelalters zu den aramäischen Juden des Altertums. In den aramäischen Papyri¹⁾, welche samt und sonders aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert stammende Originalurkunden sind, erscheint die Konventionalstrafe regelmäßig. Papyrus A, Z. 7: 5 Kereš, Pap. C. 15: 20 Kereš und andere. Es sind durchweg hohe Beträge, aber in welchem Verhältnis sie zum Hauptbetrag oder zum anderweitigen Rechtsgeschäft stehen, ist bis auf die weiter unten zu behandelnden Fälle nicht festzustellen, denn die fraglichen Urkunden sind Abstands- oder Überlassungsurkunden, in welchen kein Kaufpreis oder ein anderweitiger Betrag erwähnt wird, da das eigentliche Rechtsgeschäft besonders abgemacht wurde. Staerk führt jedoch einen Vertrag aus der Zeit Nebukadnezars (um 600 ante) an, in welchem bei Ablehnung des erhaltenen Betrages eine zwölfwache Konventionalstrafe festgesetzt wird²⁾.

Durch diese exorbitante Konventionalstrafe wird der tal-mudische Begriff **סחמסס** ins rechte Licht gerückt. Berger beweist (S. 55 ff.), »daß die gräko-ägyptische Konventionalstrafe kein leerer Wortschwall, sondern ein praktisches und lebenskräftiges Institut war«. Man sicherte sich durch hohe Straf gelder die Erfüllung der Vertragspflichten. Die Konventionalstrafe hatte bei jeder Höhe

¹⁾ Staerk, W, Jüdisch-aramäische Papyri aus Elephantine, 2. Aufl., Bonn 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen herausg. von H. Lietzmann Nr. 22–23). Derselbe in derselben Sammlung Nr. 94: Alte u. Neue Aramäische Papyri, Bonn 1912. Ich zitiere zumeist die **letzte** Schrift.

²⁾ Jüdisch-aramäische Papyri S. 14.

rechtliche Wirkungen (54). Die erwähnten aramäischen und babylonischen Urkunden zeigen, daß Verträge mit exorbitant hohen Konventionalstrafen schon in der altorientalischen Welt gang und gäbe waren. Es liegt demnach kein Grund vor anzunehmen, daß es bei den Juden Palästinas anders gewesen, wenn solche Verträge bei ihnen vorgekommen sind. Nach dieser Vorbemerkung wollen wir nun die einschlägigen Stellen des Talmuds betrachten.

In Pachtverträgen lautete die ständige Formel: »Sollte ich das Feld brach liegen lassen und nicht bearbeiten, werde ich von dem Besten bezahlen«. Das Gesetz verordnet daher: Man schätze ab, wieviel das Feld hätte bringen können, und demgemäß zahle der Pächter (Mischna Baba Mezia 104a). Der babyl. Talmud führt einen anderen Fall an. Ein Pächter schrieb in den Vertrag ein: Sollte ich das Feld brach liegen lassen und nicht bearbeiten, werde ich dir 1000 Denare bezahlen. Er ließ nun ein Drittel des Feldes brach liegen, weshalb ihn die Nehardäer zur Zahlung von 333.33 Denare verurteilten (ebenda 104 b). Die Mischna (Palästina) erwähnt einen Normalfall, bei dem lediglich von einem Schadenersatz die Rede ist, der Talmud (Babylonien) eine hohe Konventionalstrafe, aber beide betrachten den Vertrag als wörtlich genau zu Recht bestehend. Raba, der in Machuza am Tigris und nicht im eigentlichen Babylonien um 350 Schulhaupt war, dekretiert, die 1000 Denare seien nur eine »Beruhigung« eine Versicherung für die Erfüllung des Vertrages, somit nicht wörtlich zu nehmen, die Konventionalstrafe sei also überhaupt nicht zu bezahlen.

Ein zweiter Fall (aus Palästina). Der Käufer gibt dem Verkäufer ein [Angeld¹⁾]. Wenn der Käufer zurücktritt, sei das Angeld verloren; wenn der Verkäufer zurücktritt, gebe er das doppelte Angeld zurück. Jose meint, die Bedingungen seien rechtskräftig. Jehuda meint, dem Käufer gehört nur soviel (vom gekauften Grundstück bei Nichtzahlung des Kaufbetrages), wie auf sein Angeld fällt. Simon ben Gamliel meint: Wenn der Käufer ein

¹⁾ ערבה אררהבון arrhabo arrha.

Haus oder ein Grundstück um 1000 Denare gekauft und 500 Denare bezahlt hat, gehöre im Nichtzahlungsfalle die Hälfte dem Käufer, während er die andere Hälfte auch nach Jahren dem Verkäufer zurückgeben muß (Baba Mezia 48b). Die juristischen Feinheiten des Rechtsfalles wie auch die der Kommentatoren können wir von unserem Gesichtspunkt auf sich beruhen lassen. Sicher ist, daß eine Konventionalstrafe erwähnt wird: solche sind demnach auch in Palästina bekannt gewesen. Daß der eine Rechtslehrer die rechtliche Wirkung anerkennt und der andere nicht, ändert nichts an der historischen Tatsache. Von einer zu hohen Konventionalstrafe ist nicht die Rede, es ist bloß ein Duplum genannt, d. h. das Angeld verdoppeln. An einer anderen Stelle wird derselbe Rechtsfall angeführt und dabei ausdrücklich erwähnt, der Verkäufer sagt zu dem Käufer: Sollte ich zurücktreten, so werde ich dir das doppelte Angeld zurückgeben¹⁾.

Der dritte Fall ist der folgende. Der Schuldner hat einen Teil seiner Schuld bezahlt und übergibt den Schuldschein einem dritten und sagt zu ihm: »Wenn ich bis zu einem bestimmten Tage meine Schuld nicht bezahle, gib den Schuldschein dem Gläubiger zurück«. Wenn der Schuldner nun zum festgesetzten Termin nicht gezahlt hat, so meint Jose, der Schuldschein werde dem Gläubiger zurückgegeben, während Jehuda dies nicht gestattet (Mischna Baba Bathra 168a). Dies ist nichts anderes als eine Konventionalstrafe. Wenn z. B. der Schuldner die Hälfte der Schuld bereits bezahlt hat, so macht die Konventionalstrafe gerade soviel aus wie der Hauptbetrag des Rechtsgeschäftes, nämlich die restliche halbe Schuld. Der Grund der Ungültigkeit ist (Tosefta a. a. O.), daß die Vertragschließenden den Betrag nicht formell erworben haben. Jehuda sagt wörtlich: Wie kann er etwas in Besitz nehmen, das nicht ihm gehört²⁾? Es gibt noch einen vierten Fall. »Wenn zwei sich gegenseitig stark versichern und der eine sagt zum andern: Wenn ich bis zu einem be-

1) Tosefta Baba Mezia 1,17 (= 372₁₈): אם אני חוזר כך הריני כופל: לך ערבונך.

2) היאך וזכה ותבדבר שאינו שלו.

stimnten Tage nicht komme, sollst du so und so viel von mir fordern können¹⁾. Auch bei diesem Falle macht Jehuda den schon erwähnten Rechtsgrund für die Ungültigkeit geltend. Nach jüdischer Rechtsauffassung kann nämlich das bloße Wort das Rechtsgeschäft nicht zustande bringen, es ist dazu eine Handlung, eine Schrift oder etwas ähnliches erforderlich. Die Rechtsfrage besteht demnach nicht darin, ob die Rechtspartei die Bedingung ernst gemeint hat, denn wenn auch dies der Fall gewesen wäre, wäre das Rechtsgeschäft dennoch nicht zustande gekommen. **Nur der babylonische Talmud behauptet das erstere und prägt hierfür einen neuen Terminus: שנתעמרה²⁾**, dessen Sinn der ist, daß die eine Partei die andere nur beruhigen will aber nicht ernstlich daran denkt, ihr Versprechen bei Nichterfüllung des Vertrages zu halten.

Dieser Gedanke ist offenbar bei Festsetzung großer Straf-gelder aufgetaucht, wie diejenige war, welche wir an erster Stelle erwähnten und welche tatsächlich vorgekommen ist. Dieser tatsächlich vorgekommene Fall wie der Neubabylonische Vertrag mit einer zwölffachen Konventionalstrafe zeigt deutlich, daß exorbitante Straf-gelder in Babylonien nicht nur bei den babylonischen Juden, sondern auch bei den heidnischen Urbewohnern, den Abkömmlingen der alten Babylonier, eine regelmäßige Erscheinung waren. Über die Nationalbabylonier haben wir wohl keine Daten aus talmudischer Zeit (3.—5. Jahrhundert), doch darf mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß die aus den vorchristlichen Jahrhunderten stammende Rechtssitte, die hohe Konventionalstrafe, auch von ihnen als ungerecht und unzeitgemäß empfunden wurde, deren Rechtswirkung sie ebenso aufhoben wie die Juden. Die Formen und Formeln der Urkunden sind im allgemeinen äußerst zähe, sie überlebten ihren Inhalt. Die Neubabylonische Urkunde des 6. vorchr. Jahrhunderts fristete ihr Leben

¹⁾ שנים שנתעמרה בזה. Vgl. z. Baba Bathra 17c g. E. Über kontroversieren gleichfalls Amoräer.

²⁾ Baba Bathra 168a; 173b; Baba Mezia 48b u. sonst.

auf demselben Boden noch im neupersischen Reich der Sassaniden des 3.—5. nachchr. Jahrhunderts fort, bis man ihre rechtliche Wirkung aufhob. Bei den Juden Babyloniens geschah dies, wie wir sahen, in der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Es ist nicht uninteressant, daß eine so hohe Konventionalstrafe sich auch in einem griechischen Vertrag aus dem Jahre 9 in Fayum findet (Pap. Fay. 89). Der Lieferant verpflichtet sich bei Verzug zur Lieferung des zehnfachen Getreidequantums. Diese Urkunde steht vereinzelt da, denn gewöhnlich betrug die Konventionalstrafe bloß das Zweifache der Getreidemenge des Vertrages (Berger 115). Ob der Vertragschließende nicht etwa ein zugewanderter Babylonier, Heide oder Jude, war? Doch lege ich hierauf kein Gewicht, nur darauf, daß die in Rede stehenden Verträge bzw. Konventionalstrafen eine rein babylonische Rechts-sitte widerspiegeln, welche die jüdischen Rechtslehrer in der Mitte des 4. Jahrhunderts außer Kraft setzten. Sie taten dies nach ihrem Rechtsempfinden und motivierten es nach ihrer juristischen Denkweise damit, daß die Vertragschließenden die Zahlung einer exorbitanten Geldstrafe lediglich zur Beruhigung des Partners versprochen, was zu ihrer Zeit der Wirklichkeit bereits entsprochen haben mag. Die Juden Palästinas kannten weder die hohe Geldstrafe noch die Aufhebung derselben. **Als der babylonische Talmud den babylonischen Rechtsgedanken auf mehrere Lehrsätze der Mischna, des von Palästina übernommenen Kodex, anwendete, trug er in das palästinische Recht ein fremdes Element hinein. Das neue Prinzip konnte in das alte Rechtssystem auf keine Weise eingefügt werden.** Der auf einen Einzelfall angewendete Gedanke wurde teils schon durch den Talmud selbst, besonders aber durch die Kommentatoren und Dezisoren immer mehr verallgemeinert, so daß um den Begriff der »Asmachta« (אשמתא) ein veritabler babylonischer Wirrwarr entstanden ist. Das ursprüngliche Kriterium der Übertreibung (גזים) wurde auf allerlei Sachen übertragen und durch andere Kriterien erweitert, so daß es auf alles in Anwendung gebracht werden konnte. Jakob Tam, der große Reformator des

Talmudstudiums, der den Talmud ohne Rücksicht auf Tradition und Praxis selbständig interpretierte und, was er auf diesem Wege ermittelte, auch gegen die bestehende Rechtsübung als talmudisches Recht ins Leben treten ließ, hat auch für die כְּסֵמֶטָה eine neue Auffassung gefunden, mit deren Hilfe er die widerspenstige Materie zu meistern glaubte. Ihm folgten andere nach, sodaß der fragliche Begriff ein riesiges Gebiet in seinen Geltungsbereich hineinzog. Mindestens sechs Rechtsmittel wurden erfunden, um seine jeden Vertrag bedrohende Kraft zu beschränken, worüber man sich von Blochs Schrift über den »Vertrag nach mosaisch-talmudischem Recht« belehren lassen kann (S. 29—42). Wie verhängnisvoll dieser Begriff für jede Bedingung wurde, ersieht man daraus, daß man in jeden Vertrag ohne Ausnahme eine eigene Formel aufzunehmen gezwungen war, welche sich bis heute erhalten hat und die wie folgt lautet: Nicht als Asmachta und als Urkundenformular«¹⁾.

In den griechischen Papyri nennen die Vertragsschließenden häufig auch andere Personen mit den Termini *οἱ παρὰ* und *οἱ ἰπέο*. Das erstere bezeichnet, wie Berger nachweist, die Rechtsnachfolger, vorzüglich die Erben, das letztere den Stellvertreter im weitesten Sinne (S. 65). Nach dieser sprachlichen Bestimmung behandelt B. die rechtliche Seite, wobei er nach Mitteis (Reichsrecht und Volksrecht S. 523 ff.) Konventionalstrafe von Kontraktsmult unterscheidet. Kontraktsmult besteht: »wo entweder a) im Vertrag dem schuldhaften Teil eine Leistung zugunsten eines dritten, nicht kontrahierenden Subjekts als Pön auferlegt ist; oder wenn b) die Kontrahenten dritten, am Vertrag nicht beteiligten Privatpersonen, welche den Vertrag und die daraus erworbenen Rechte anfechten würden, eine Strafe androhen«. Von einer Kontraktsmult ist jedoch keine Rede, wo derartige Strafandrohungen nur scheinbar an dritte Personen gerichtet und eigentlich nur für die Rechtsnachfolger berechnet sind, wo sie dann unter den Begriff der

¹⁾ כְּסֵמֶטָה וְלֹא כְּסֵמֶטָה וְלֹא כְּסֵמֶטָה דְּשֵׁטְרִי. Z. B. Davis S. 14, 17, 22, 28 u. sonst.

gemeinen Konventionalstrafe fallen. Beurteilt man nun nach dieser Auffassung die bewußten Zusätze in unseren Papyri, so gelangt man zum Ergebnis, daß bei dem *οἱ παρὰ* immer Konventionalstrafe vorliegt« (S. 67). Der Stellvertreter (*οἱ ὑπέρο*) wird gleichfalls mit Strafe belegt, obgleich diese die Rechtspartei treffen sollte. Dies wäre also Kontraktsmult. Doch ist dies bloß Theorie und es ist fraglich, wie es sich damit in der Praxis verhielt«. Es gibt keine Urkunde, wo ein Rechtsfall aufgeworfen wäre, dem ein unter die in dieser Weise erweiterte Strafklausel fallender Tatbestand zugrunde läge. Ohne solche Quellenbezeugungen für den Bereich der Papyri fehlt uns aber jeder Hinweis, welche juristische Tragweite dieser Verschärfung der Strafklausel beigemessen wurde, sodaß zurzeit die Frage offen bleiben muß, ob die Erwähnung der Rechtsnachfolger und anderer Personen, die dem Abschluß des Vertrages fernstehen, auch jene Rechtsnachwirkungen hatte, die ihr nach ihrem wesentlichen Inhalt zuzusprechen sind oder — ob sie nur eine Wortfloskel war, die nur den Schein einer weitgehenden rechtlichen Bedeutung in sich trägt und die im Laufe der Zeit zu einem gewöhnlichen Bestandteil des Vertragsformulars wurde« (70). Mitteis meint (A. a. O. 525): »Unberechtigte Einschüchterungsversuche ohne weitere Wirkung«.

Vor allem konstatieren wir, daß sowohl die poena conventionalis als auch die Kontraktsmult 300 Jahre vor den fraglichen Papyri in Ägypten bestanden hat. Beide sind ständige Bestandteile der aramäisch-jüdischen Papyri und waren außer Zweifel nicht bloß Wortfloskeln. Dies wird aus den folgenden Zitaten deutlich werden. Der Einfachheit halber werde ich die Personennamen mit A und B bezeichnen und die Urkunden chronologisch vorführen. Ich folge Staerks Übersetzung.

In einer Urkunde über eine Servitut heißt es: In Zukunft bin ich nicht berechtigt, dich daran zu hindern, auf dieser dir gehörenden 'gd [eine Baulichkeit] einen Bau aufzuführen. Wenn ich dich hindere, so werde ich dir die Summe von 5 Keres nach königlichem Gewicht zahlen, reines Silber; die 'gd aber gehört

dir trotzdem. Und wenn A stirbt, so darf in Zukunft weder Sohn noch Tochter, weder Bruder noch Schwester, weder Verwandter noch Fremder, weder Militär- noch Zivilperson den B. oder einen Nachkommen von ihm hindern, einen Bau auf dieser ihm gehörigen 'gd zu errichten; wer von ihnen (daran) hindert, zahlt ihm die oben angegebene Summe usw.« Dieselbe Konventionalstrafe gilt auch für die Verhinderung der Benutzung des Torweges (Pap. A, 471 ante. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri S. 35). — In einer Gewährschaftserklärung aus dem Jahre 464 ante werden wie in der vorigen Urkunde neben den Nachkommen und Verwandten auch Fremde (Nichtverwandte) genannt. Dann heißt es: »Wenn man gegen dich Klage anstrengt in meinem Namen wegen dieses Grundstücks, so zahle ich dir die Summe von 20 Kereš — sage: zwanzig nach königlichem Gewicht, 2 Viertel auf den Zehner, dieses Grundstück aber ist trotzdem dein Eigentum, und du bist gesichert gegen jeden Prozeß, den man gegen dich anstrengen will wegen dieses Grundstücks« (Pap. B, S. 36f). — In einer Urkunde über ein Heiratsgut aus dem Jahre 461 ante heißt es: »Wer gegen dich Klage und Prozeß anhängig macht, gegen dich oder Sohn oder Tochter von dir, oder sonst jemand, der zu dir in Beziehung steht, wegen dieses Grundstückes, das ich dir geschenkt habe, und dir einen Prozeß macht vor dem Gerichtsherrn oder Richter, hat dir oder deinen Kindern die Summe von 10 Kereš zu zahlen — sage 10 — nach königlichem Gewicht, 2 Viertel auf den Zehner, und fernerhin gibt es kein Prozessieren Bebaue es und gib es, wem du willst. Wenn ich in Zukunft Klage und Prozeß gegen dich anhängig mache und sage: ich habe es dir nicht gegeben, so werde ich dir die Summe von 10 Kereš nach königlichem Gewicht zahlen usw.« (Pap. D, S. 38f). — Pap. C ist gleichfalls eine Urkunde über ein Stück Heiratsgut, welche die vorige Urkunde ergänzt. In dieser beträgt die Konventionalstrafe ebenfalls 10 Kereš, es ist aber nur vom Aussteller die Rede, offenbar darum, weil die übrigen in der zugehörigen Urkunde bereits genannt wurden. — Pap. E verfügt über ein Hausgrundstück. Die Konventionalstrafe beträgt auch

hier 10 Kereš, genannt sind die Verwandten. — In einer Verzichtleistungsurkunde (Pap. F, 440 ante), die nach einem durch einen Eid des Angeklagten zuungunsten des Klägers erledigten Prozeß ausgestellt wurde, erklärt letzterer: »Strenge ich gegen dich Klage und Prozeß an oder strengt mein Sohn oder meine Tochter gegen dich Klage an wegen dieses deines Eides, so zahle ich, oder meine Nachkommen dem B. die Summe von 5 Kereš« (S. 43). — Pap. H ist eine Gewährschaftserklärung. In einem Prozeß wegen verschiedener Wertgegenstände haben die Beklagten die Kläger befriedigt, diese erklären also in ihrem Namen wie auch im Namen von »sonst jemand, der zu uns Beziehung hat«, keinen Prozeß mehr anzustrengen. Dann heißt es nach der üblichen Detaillierung: »wer immer (gegen euch) deswegen prozessiert, zahlt euch oder euren Söhnen oder wem immer der Prozeß gemacht worden ist, eine Konventionalstrafe von zehn Kereš . . . und (fernerhin) gibt es kein Klagen und Prozessieren« (420 ante, S. 48). — Pap. I aus dem Jahre 416 ist ebenfalls eine Gewährschaftserklärung. A verzichtet zugunsten von B und C auf ein Haus, die letzteren können es geben, wem sie wollen. A verzichtet auch auf jedes Prozeßrecht. »Auch haben wir kein Recht, einen Prozeß anzustrengen gegen Sohn oder Tochter von euch, Bruder oder Schwester, weibliches oder männliches Wesen, das mit euch in Beziehung steht, oder gegen einen, dem ihr dieses Haus verkauft, oder dem ihr es freiwillig schenkt, in meinem Namen oder im Namen meiner Kinder, oder männlicher und weiblicher Person, die mit mir in Beziehung steht. Wenn ich gegen euch prozessiere, oder es prozessiert ein Sohn von mir usw., prozessiert gegen Sohn usw. oder gegen jemand, dem ihr dieses Haus verkauft oder dem ihr es freiwillig schenkt, kurz, wer euch den Prozeß macht, — so zahle ich euch eine Konventionalstrafe im Betrage von zehn Kereš, und das Haus gehört trotzdem euch für immer . . . und fernerhin gibt es kein Prozessieren mehr« (S. 50). — Pap. K ist ein Erbschaftsteilungsvertrag aus dem Jahre 410. Ein Sklave fällt der einen Vertragspartei zu, dessen Besitz ihr gegen Anfechtung in der üblichen

Form bei einer Konventionalstrafe von 10 Kereš zugesichert wird. — In einem Tauschvertrag (407 ante?) heißt es zum Schluß: »Und wer dir wegen dieses Loses, das wir dir gegeben haben, den Prozeß macht, zahlt dir die Summe von 5 Kereš, dein Los aber bleibt dein Eigentum« (Pap. Sachau 13489, bei Staerk S. 60). — In einer Schenkungsurkunde über 6 Šekel (= 2 Kereš) wird für den Prozeßfall eine Konventionalstrafe von 2 Kereš vorgesehen (Pap. Sachau 13466, Staerk S. 62). — In einer Darlehnsurkunde aus dem Jahre 456 wird bei Verstreichung des Rückzahlungstages als Verzugsstrafe das Doppelte des geschuldeten Betrages festgesetzt (Pap. Bodl. Libr. Ms. Aram. c. 1, Staerk S. 59, Z. 8).

Die hier mitgeteilten Auszüge bieten zu allen uns beschäftigenden Fragen wertvolle Aufschlüsse. Sehen wir uns zunächst die Rechtspersonen an. Die Erben: Sohn, Tochter, Bruder, Schwester usw. sind mehr oder minder ausführlich in allen Verträgen erwähnt, und zwar von beiden Kontrahenten. Neben קרוב ורחוק, das wörtlich Verwandten und Fernstehenden (wohl Nichtverwandten) bedeutet, soll nicht gepreßt werden, denn fremde Personen sind ausdrücklich genannt in Pap. I. »der, dem ihr das Haus verkauft«, »der, dem ihr das Haus schenkt«. Es ist also nicht von Erben die Rede. In Pap. D, Z. 11 wird erwähnt איש אחר, ein anderer Mann (im Gegensatz zu Bruder und Schwester usw.); ebenda איש וילכו, dein Mann; Pap. H. 11—14 איש וילך, unser Mann, euer Mann, d. h. euer Vertreter. »Wir zahlen euch« kann nur bedeuten, daß von den aufgezählten Personen, die einen Prozeß anstrengen könnten, oder gegen die ein Prozeß angestrengt werden könnte, derjenige zahlt, der prozessiert, demjenigen, gegen den er prozessiert. **Da unter den aufgezählten Personen auch der Käufer und der Beschenkte figurieren, andererseits auch solche Kläger, die mit dem Aussteller der Urkunde in gar keiner Beziehung stehen, kann kein Zweifel darüber obwalten, daß dieselbe Kontraktsmult gemeint ist, von welcher Mitteis redet.** Die Urkunde nimmt, nach dem Zusammenhang und dem Ge-

samteindruck zu urteilen, die Strafe ernst, nicht bloß als Einschüchterung. Allerdings heißt es in dieser Urkunde: »ich zahle«, dagegen lautet die Formel in Pap. A.: »wer daran hindert, zahlt ihm die oben angegebene Summe«. Ähnlich in Pap. H. und K.

Aus unseren Zitaten sehen wir ferner, daß die angegriffene Partei neben dem Strafgeld auch die ihr im Vertrag zugesicherte Sache behält, d. h. daß das Rechtsgeschäft nicht tangiert ist. Vgl. Pap. B, J, K, (dein Los bleibt dein Eigentum). **Dasselbe enthalten auch die griechischen Papyrusverträge.** In der Ptolemäerzeit wurden bei Veräußerungen von Immobilien zwei Urkunden ausgestellt: a) die eigentliche Verkaufsurkunde und b) die Verzichtleistungsurkunde über die Tradition des Kaufobjektes (Berger 124). Unter den aramäischen Urkunden findet sich keine einzige Verkaufsurkunde, sie sind ausschließlich Traditionsurkunden. Da die behandelten Urkunden bis auf die drei letzten einer einzigen Familie gehörten, wird zu schließen sein, daß die entsprechenden Kaufurkunden nie existiert hatten. Man darf vielleicht vermuten, daß die eigentliche Verkaufsurkunde, welche bei der Traditionsurkunde rechtlich ohnehin überflüssig erscheint, erst in ptolemäischer Zeit zu Abgabezwecken an den Fiskus eingeführt wurde. Dies steht dahin. Was nun die Strafklauseln betrifft, so äußert sich Berger hierüber in folgenden Worten. »Strafklauseln weisen nur diese letzteren Urkunden [über die Tradition des Kaufobjektes] auf; sie sind in allen vorher aufgezählten Urkunden inhaltlich durchweg identisch auf die Verletzung der Pflicht . . . gerichtet. Für den Fall der Verletzung drohen sie folgende Wirkungen an: vor allem Ungültigkeit des Angriffs, außerdem Zahlung eines *ἐπίτιμον*, welches in einem fixen Betrage bemessen wird, an den Käufer bzw. seinem angegriffenen Rechtsnachfolger, und eine Fiskalmult, wobei 'nichtsdestoweniger' die Abstandserklärung und somit das ganze Kaufgeschäft gültig und wirksam bleibt« (S. 129).

Bis auf die Fiskalmult paßt diese Beschreibung Wort für Wort auf die aramäischen Urkunden. Die griechische Papyrusurkunde stellt eine Übernahme der ägyptischen

Urkunde der vorptolemäischen Zeit dar. Ich betone der ägyptischen Urkunde, nicht der jüdischen, denn es ist ja nicht vorauszusetzen, daß die Gräko-Ägypter bei den Juden der Militärkolonie eine Rechtsanleihe gemacht hätten. Aus der Tatsache der Übereinstimmung der jüdisch-aramäischen und der griechisch-ägyptischen Urkunde **folgt demnach mit Sicherheit, daß die erstere ebenfalls eine Übernahme der in Ägypten landesüblichen Urkunde ist.** Ob dabei persischer oder alt-orientalischer Einfluß wirksam gewesen, ist nicht auszumachen, wie wir bereits bemerkt haben.

In den griechischen Papyrusurkunden findet sich als Konventionalstrafe das Doppelte des Hauptbetrages: *τιμὴ διπλή*; worin mancher den Einfluß der römischen *stipulatio duplae* zu erkennen glaubte. Berger bestreitet dies mit gewichtigen Gründen. Das stärkste Argument liefern aber, wie ich glaube, die alten aramäischen Papyri. Wohl fehlen Kaufurkunden; aus der angeführten Schenkungsurkunde über 2 Kereš, wo als Konventionalstrafe dieselbe Summe festgesetzt ist (Pap. Sachau 13466), ersehen wir dennoch, daß die Konventionalstrafe der Hauptsumme gleichkam; ferner wird in der an letzter Stelle angeführten Darlehnsurkunde als Verzugsstrafe auch zugleich das Doppelte des geschuldeten Betrages erwähnt. Aus dem Talmud haben wir oben einen Beleg für Rückgabe eines doppelten Angeldes gebracht. Daß die Konventionalstrafe das Doppelte des Hauptbetrages ausmache, ersieht man aus Pap. E, wo als Hauptbetrag 5 und als Konventionalstrafe 10 Kereš erwähnt wird. Die Konventionalstrafe ist in den aramäischen Papyri ständig 10 Kereš, bis auf einen Fall, wo sie 20 Kereš beträgt. Es darf angenommen werden, daß 10 Kereš den Hauptbetrag, 20 Kereš den doppelten Hauptbetrag bildet.

Wenn jemand ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt verkauft, so darf er es bis zum Abschluß des Jahres, in welchem er es verkauft hat, wieder einlösen; hat er diese Frist versäumt, übergeht das Haus endgiltig in den Besitz des Käufers (III. Buch Mos. 25, 29, 30). Dieses Gesetz wurde von dem Käufer umgangen, indem er sich beim Ablauf des festgesetzten Termins für die

Wiedereinlösung versteckt hielt, sodaß der Eigentümer ihm den Kaufpreis nicht einhändigen konnte. Diesem Mißbrauch steuerte der Patriarch Hillel durch die Verordnung, daß der Eigentümer »das Geld in der Schatzkammer des Heiligtums niederlegte, hernach die Türe [seines eigenen Hauses] erbrach und in das Haus einzog. Der andere kann, wenn es ihm beliebt, sich das Geld abholen (Mischna Arachin 31 b. Ausführlich behandelt bei Bloch, Die Institutionen des Judentums [hebräisch] II, 1, 113 f.). Das jerusalemische Heiligtum war die Schatzkammer des jüdischen Volkes, wo allerlei Gelder, z. B. das der Witwen und Waisen zur Aufbewahrung niedergelegt wurden — das sicherste Safe deposite. Das Heiligtum war in Palästina diesbezüglich das, was in anderen Ländern die Staatskasse, im Aegypten der Ptolemäer die königliche Bank. Das Wesen der hillelitischen Verordnung, die amtliche Deponierung des nicht angenommenen Geldes, ist auch eine Institution des römischen Rechts. Der Schuldner hatte das Recht, um die Verzugszinsen zu ersparen, seine Schuld öffentlich zu deponieren (in publico deponere, C. 4, 32, 19, § 1). Eine interessante Analogie bietet ein griechischer Papyrus. Es hat einer eine Goldgießerei gekauft, aber nur einen Teil des Kaufpreises bezahlt, den Rest versprach er nach einer gewissen Zeit zu begleichen. Sollte er die festgesetzte Frist versäumen, muß er Hemiolia und Verzugszinsen zahlen. Der Käufer bedingt sich aber, wenn der Verkäufer bei der Auflassung Schwierigkeiten machen sollte, das Recht aus, den restlichen Kaufpreis in die Bank auf Namen **und Gefahr des Verkäufers zu erlegen und die Goldgießerei geht auch gegen den Willen des Verkäufers endgiltig in seinen Besitz über.** Dieser Vertrag ist im 18. Jahre (ante) geschlossen worden, also bei Lebzeiten Hillels (Berger S. 76, 136, 147). Daß die eine Partei durch Nichtannahme des ihr gebührenden Betrages die andere Partei schädigen d. h. sich die aus der Verabsäumung des Zahlungstermins sich ergebenden Vorteile sichern wollte, dürfte kein seltener Fall gewesen sein. Dagegen schützte man sich ebenfalls durch Festsetzung von Geldstrafen. In zwei demotischen Pachtverträgen

liest man das Folgende: »Wenn ich dir die obigen Äcker wegnehme oder sie dir nicht sichere, so gebe ich dir 3000 Silberdeben« (98/97 ante). In dem anderen Papyrus lautet der entsprechende Punkt: »Wenn ich die obigen Äcker von dir wegnehme oder wenn ich mich von dir zurückziehe wegen des Pachtzinses der obigen Äcker, so gebe ich dir« usw. (106/105 ante bei Berger S. 155). Der Gedanke der Deponierung des Kaufpreises (wie auch der Nichtannahme desselben) war nicht neu, bloß die Anwendung auf den Spezialfall stammt von Hillel.

Ich hätte noch manches zu bemerken, doch muß ich mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum schließen. Soviel glaube ich bewiesen zu haben, daß die griechische Papyrusurkunde keine Originalschöpfung ist, sondern die Nachfolgerin der um Jahrzehnte älteren aramäisch-ägyptischen Urkunde. Sie ist eine beredte Zeugin für den auch sonst sich zeigenden entscheidenden Einfluß, den die altorientalische Kultur, zu deren Bereich auch Ägypten gehört, auf die hellenistische Welt ausgeübt hat. Der einzige überlebende Zeuge der alten vorderasiatischen Kultur ist aber allein der Talmud, ein Corpus Papyrorum in 12 Foliobänden, das für die Wissenschaft noch immer nicht ausgegraben ist. Er müßte, wie es scheint, erst sterben, um durch den Spaten seine Auferstehung feiern zu können.



Über die Unechtheit der dem Isaak ben Salomo Israeli beigelegten Schrift „Sitte der Ärzte“.

Von Jakob Guttmann-Breslau.

Mit Isaak ben Salomon Israeli (845—940), dem Landsmann und etwas älteren Zeitgenossen des Gaon Saadia, tritt der erste Jude in den Kreis der wissenschaftlichen Bestrebungen ein, die, von den Arabern ausgehend und später auch auf das christliche Abendland verpflanzt, das geistige Leben des Mittelalters beherrschen. Durch seine philosophischen und medizinischen Schriften hat sich Israeli einen hervorragenden Platz in der Literaturgeschichte des Mittelalters erworben. Als philosophischer Schriftsteller hat er freilich im Kreise seiner eigenen Glaubensgenossen nur wenig Beachtung gefunden. Es ist ihm darin ähnlich wie Salomon ibn Gabirol gegangen. Von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts wird Ysaak oder Isaak, wie Israeli nach dem Titel der lateinischen Übersetzung seiner Schriften in der christlichen Literatur gewöhnlich genannt wird, auch als Philosoph sehr häufig mit Anerkennung zitiert, und Albertus Magnus, der sich am eingehendsten mit ihm beschäftigt hat, bezeichnet ihn neben Maimonides als den bedeutendsten Philosophen unter den Juden¹⁾ Von jüdischer Seite aber ist ihm eine gleiche Wertschätzung bei

¹⁾ Albertus Magnus (Opera ed. Jammy T. III pag. 375) Metaph. XI tract. 2 cap. 10: In idem autem videtur penitus consentire Iudaeus philosophus, qui vocatur Rabbi Moyses, et Iudaeus, qui ante ipsum fuit in philosophia magnus, qui vocatur Isaac. Vgl. Guttmann, die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. S. 55—60; Guttmann, die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli S. 18—19

weitem nicht zuteil geworden. Seine philosophischen Lehren werden von jüdischen Schriftstellern nur selten erwähnt¹⁾ und haben auf den Werdegang der jüdischen Religionsphilosophie kaum irgendwelchen Einfluß ausgeübt. Das liegt nicht nur an der Minderwertigkeit seiner philosophischen Leistungen, in denen er sich uns als bloßer Kompilator darstellt, der die ihm nicht immer aus ungetrübten Quellen bekannt gewordenen Lehren der älteren Philosophen zusammenträgt, ohne sich jemals zu einer selbständigen Anschauung emporzuringen oder auch nur die Anschauungen seiner Vorgänger zu systematischer Einheit zusammenzufassen. In der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, die mit der bewundernswerten Leistung des Gaon Saadia eröffnet wird, gebührt ihm auch deshalb kein Platz, weil er als philosophischer Schriftsteller zum Judentum überhaupt keine Stellung genommen hat. Wie er in seinen beiden philosophischen Schriften, dem »Buch der Elemente«, und dem »Buch der Definitionen«, gleich Gabirol in seiner »Quelle des Lebens«, die jüdische Literatur völlig unberücksichtigt läßt, niemals einen Bibelvers oder einen Ausspruch des Talmuds anführt, so hat er auch darauf verzichtet, seine philosophischen Anschauungen mit den Lehren des Judentums in Einklang zu bringen oder diese auch nur in den Kreis seiner Erörterungen mithineinzuziehen. Das mag zum Teil in dem kompilatorischen Charakter dieser Schriften begründet sein, ist vielleicht aber auch aus der Tendenz hervorgegangen, sich nicht auf einen jüdischen Leserkreis beschränkt zu sehen, sondern seinen Arbeiten Eingang auch in weitere, nicht-jüdische Kreise zu verschaffen. Wie sehr er sich in seinen medizinischen Schriften von diesem Gesichtspunkt bestimmen läßt, beweist die Tatsache, daß er in seinem großen Buch über die Nahrungsmittel nirgendwo auch nur mit einem Worte auf das jüdische Speisegesetz Rücksicht nimmt, was doch bei der Behandlung dieses Gegenstandes für einen jüdischen Autor so nahe gelegen hätte. Es mag uns zu streng erscheinen, wenn

¹⁾ Vgl. Guttman, Israeli S. 18.

Maimonides in dem bekannten Brief an Samuel ibn Tibbon, den Übersetzer seines More, über Israeli das gleiche Urteil wie über al-Râzi fällt, daß sie beide nur Ärzte, das will sagen, keine Philosophen gewesen seien, und wenn er den Inhalt des Buches der Definitionen und des Buches der Elemente als windige Einfälle und Nichtigkeiten bezeichnet¹). Darin aber wird man Maimonides zustimmen müssen, daß Israeli seine Bedeutung für die Wissenschaft vornehmlich seinen auch im christlichen Abendland durch Übersetzung ins Lateinische weitverbreiteten medizinischen Schriften verdanke, die ihm als dem ersten und populärsten der in Europa gekannten arabischen Ärzte²) einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medizin erworben haben³).

Bei der ungemeinen Wertschätzung, die Israeli als medizinischer Schriftsteller genoß, wäre es eine überaus auffällige Erscheinung, wenn eine seiner diesem Gebiete angehörenden Schriften völlig unbeachtet geblieben und, ohne irgendeine Spur zurückzulassen, aus der medizinischen Literatur verschwunden wäre. Einer solchen Erscheinung ständen wir aber gegenüber, wenn eine kleine, besonders in kulturhistorischer Beziehung nicht uninteressante Schrift, die in der einzigen uns erhaltenen hebräischen Handschrift den Namen des Isaak Israeli an der Stirn trägt und im Jahre 1861 von ihrem Entdecker Moise Soave in italienischer Übersetzung veröffentlicht worden ist⁴), als echt anzuerkennen wäre. Die Schrift behandelt nicht gleich den sonstigen uns erhaltenen medizinischen Schriften Israelis, wie die über das Fieber, die über den Urin oder die über die Nahrungsmittel, ein auf die eigentliche Heilkunde bezügliches Thema, sondern sie stellt gewissermaßen eine Art von Methodologie dar, die sich in lose aneinander gereihten Sätzen über den Wert der Medizin, über die geeignete Art des

¹) Briefsammlung ed. Lichtenberg II S. 28 col. 4: וכמו כן ספרו וזכות הגבולים וספר היסודות שהבאר יצחק הישראלי גם הם כולם היות וזכות והבלים, כי יצחק הישראלי גם הוא היה רופא לבד.

²) Steinschneider, Hebräische Übersetzungen S. 755.

³) Guttman, Israeli S. 3. 4.

⁴) Giornale delle scienze mediche XVIII (1861).

Studiums dieser Wissenschaft, über das Verhalten am Krankenbett, über die vom Arzt zu liquidierenden Honorare und dergleichen ausspricht. In der Überschrift des aus 50 Paragraphen bestehenden hebräischen Textes, der im Jahre 1884 von Moritz Steinschneider, in dessen Besitz die Handschrift übergegangen war, veröffentlicht wurde¹⁾, führt die Schrift den Titel: מוסר הרופאים »Sitte der Ärzte«, während sie in der Nachschrift, dem Sinne nach übereinstimmend, מנהג הרופאים »Führung der Ärzte« genannt wird. Da sie von Steinschneider, der zuerst in seiner Zeitschrift für hebräische Bibliographie (IV S. 140) einige Mitteilungen über sie brachte, als ein echtes Werk des Isaak ben Salomon Israeli anerkannt wurde, dieser aber sich in allen seinen Schriften des Arabischen als der wissenschaftlichen Sprache seiner Zeit bedient hat, so ergab sich daraus von selbst die Annahme, daß der vorliegende hebräische Text nicht als das Original, sondern als eine Übersetzung aus dem Arabischen zu betrachten sei. Dieser Annahme ist von David Kaufmann in der Vorbemerkung zu seiner deutschen Übersetzung unserer Schrift²⁾ mit zum Teil nicht ungewichtigen Argumenten widersprochen worden. Wir können dem Urteil Kaufmanns nur zustimmen, daß der uns vorliegende Text in der Leichtigkeit und Gefälligkeit seines sprachlichen Ausdrucks nicht den Eindruck einer Übersetzung aus dem Arabischen, sondern den eines hebräischen Originals mache. Ist die Schrift aber in hebräischer Sprache verfaßt, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß sie von Isaak Israeli herrühre, da, wie Kaufmann sich ausdrückt, eine hebräische medizinische Schrift aus arabischen Ländern im neunten oder zehnten Jahrhundert von vornherein wider alle wissenschaftliche Voraussetzung und darum verdächtig ist. Auch der musivische und sich in witziger Anwendung von Bibel- und Talmudstellen gefallende Stil weist auf eine spätere Zeit hin und läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß der hebräische Text in dieser Gestalt aus der Feder Isaak Israelis ge-

¹⁾ Ozar tob 1884.

²⁾ Berliner, Magazin XI. (1884 S. 97—112), wieder abgedruckt in den Gesammelten Schriften David Kaufmanns III S. 262—275.

flossen sei. Wir fügen dem noch hinzu, daß unsere Schrift so scharf ausgeprägte wissenschaftliche Termini aufweist, wie sie einem hebräisch schreibenden Autor jener Zeit kaum zuzutrauen sind¹⁾. Man braucht nur an die Unbeholfenheit des ein Jahrhundert später schreibenden Abraham bar Chijja in der Bildung wissenschaftlicher Termini zu denken²⁾, um sich von der Berechtigung dieses Einwands zu überzeugen.

Neben den erwähnten sprachlichen Momenten glaubt Kaufmann auch noch aus einem literarhistorischen Grunde unsere Schrift dem Isaak Israeli absprechen zu müssen. Im § 3 warnt der Verfasser den Arzt, über die ihm vorkommenden Krankheitsfälle ein vorschnelles und unbedachtes Urteil abzugeben. Wo es sich, wie beim Menschen, um das edelste aller Geschöpfe der Niederwelt handelt, da müsse der Arzt mit der größten Vorsicht zu Werke gehen und seine Verordnung erst nach reiflicher Erwägung treffen, damit er keinen unverbesserlichen Fehler begeht. Dieser Warnung fügt er dann noch die folgenden Worte hinzu: »Daher sagt der Weise: So du einen Arzt über jede Krankheit, über die du ihn befragst, sofort Auskunft erteilen und seiner Heilmethode sich noch rühmen siehst, so halte ihn für einen Toren. Der Fürst der Ärzte sagt: Nie habe ich einem Menschen ein Purgiermittel eingegeben, ohne mich in meinen Gedanken zu ängstigen und ohne vorher und nachher vier schlaflose Nächte zuzubringen³⁾. Kaufmann will nun in dem angeführten Weisen

¹⁾ Vgl. z. B. § 13: מפני היות תכלית מלאכת הרפואות אפשר המציאות לא מוכרח הדמות נגודת ומתוויבת אי אפשר להמצא רופא טוב מה מאד ואשם הרופא המכטיה בהסרת § 17: ומשובח אצל כל בני אדם ההולכי כי או ישנת את הטבע האפשרות הנמצא וימירנו בחיוב

²⁾ Vgl. Guttman, Die philosophischen und ethischen Anschauungen des Abraham bar Chijja, Monatschrift, Jahrgang 44, S. 195 A. 2, Guttman, Über Abraham bar Chijjas Buch der Enthüllungen, Monatschrift, Jahrg. 47, S. 457 Anmerk.

³⁾ וע"כ אמר החכם, כשתראה את הרופא ממתק לחשוב על כל הולכי אשר תשאלנו ומתפאר ברפואתו תחשבתו לסכל ואמר אדון הרופאים מימי לא השקיתי עם משלשל לאדם שלא נבחרו רעיוני. ותהי שנתו מעיני טרם אשקנו ואחריו ד' לילות

den berühmten arabischen Arzt al-Râzi erkennen, von dem er einen ähnlich klingenden Ausspruch anführt¹⁾. Ich halte diese Identifizierung nicht für zweifellos, da eine so nahe liegende Bemerkung auch noch von manchen anderen gemacht worden sein kann. Für uns aber hat diese Frage kein weiteres Interesse, da al-Râzi (gest. 932 oder 923)²⁾ ungefähr ein Zeitgenosse Israelis war und von diesem allenfalls benutzt werden konnte. Anders verhält es sich mit dem im Namen des »Fürsten der Ärzte« angeführten Ausspruch. Gestützt auf einen ähnlichen von Maimonides in seinem bekannten hygienischen Sendschreiben im Namen des arabischen Arztes Ibn Zohr angeführten Ausspruch³⁾ glaubt Kaufmann, daß mit diesem »Fürsten der Ärzte« Ibn Zohr gemeint sei. Da nun Ibn Zor im Jahre 1162 gestorben ist⁴⁾, so wäre, wenn wir Kaufmanns Vermutung als begründet ansehen dürften, damit ein strikter Beweis geführt, daß Israeli nicht der Autor unserer Schrift sein könne. Ich kann jedoch der Vermutung Kaufmanns nicht beipflichten, und zwar aus folgendem Grunde. Im Eingang des § 6 unserer Schrift heißt es: »Der beste Arzt ist derjenige der die meisten alten Ärzte, besonders aber die Werke Galens, des Fürsten der Ärzte, eingehend und wiederholt gelesen hat, dessen Darstellung eine ausführliche ist und der stets am ausführlichsten über die Therapie der Krankheiten handelt⁵⁾«. Ich halte es für höchst unwahrscheinlich, daß mit demselben Ehrennamen, der hier dem Galen beigelegt wird, kurz vorher ein

¹⁾ Si interrogatus semper velociter respondeas, dubitandus es (Liber ad Almansorem, Venet. 1497 fol. 150a. Vgl. Leclerc, Histoire de la médecine arabe I, 110) oder in einer etwas abweichenden Übersetzung: dubitabilis est doctor, qui judicat facile das. fol. 98a. Vgl. Steinschneider in Virchows Archiv 37 S. 378.

²⁾ Steinschneider HÜbs. S. 722.

³⁾ Kerem Chemed III S. 28: אמר אבן זוהר, ולא השקיתי מעולם רפואה משלשלת שלא היה מחשב לבי ימים לפני ולאחריו.

⁴⁾ Steinschneider HÜbs. S. 749.

⁵⁾ טוב שכופאים הוא המתעסק וקורא ושונה ברבוי ספרי הרופאים הקדמונים אף כי בספרי אדון הרופאים גליגוס אשר דבר באדוכה ומשתדל ומתריץ ברפואות החולאים תמיד.

anderer Arzt sollte bezeichnet worden sein. Wir werden vielmehr auch an der früheren Stelle an Galen zu denken haben¹⁾. Zwar ist es mir nicht gelungen, einen solchen Ausspruch des Galen aufzufinden; bei dem großen Umfang der Galenschen Schriften könnte mir aber die betreffende Stelle entgangen sein. Allein selbst wenn der Ausspruch nicht von Galen herrühren sollte, so könnte er doch bei den damaligen Gelehrten als von Galen stammend im Umlauf gewesen sein und Ibn Zohr ihn sich nur angeeignet haben.

Dagegen scheinen mir gegen die Autorschaft Israelis, an der Steinschneider auch nach den Ausführungen Kaufmanns noch festhält²⁾, die folgenden bisher nicht berücksichtigten Argumente zu sprechen. Im § 5 weist der Autor auf die Verlegenheit hin, die mitunter das Studium der alten Ärzte dem Leser bereite. Man begegnet bei ihnen Dingen, die bedenklich erscheinen, oder die so auffallend sind, daß man glaubt, ihnen widersprechen zu müssen. Gleichwohl verbietet die Autorität, die sie genießen, gegen sie etwas zu sagen und ihnen entgegenzutreten. Wären sie Zeitgenossen, so hätte man ihnen seine Einwendungen mitteilen und mit ihnen diskutieren können. So muß man sich abquälen, allerlei Auslegungen suchen oder die Lesarten ändern, so daß ihnen etwas untergelegt wird, woran sie garnicht gedacht haben. Vielleicht haben sie etwas Unrichtiges behauptet, da ja kein Mensch unfehlbar ist. Der Schluß dieser Ausführung lautet: »Die Bücher, in denen dies zunächst vorkommt, sind diejenigen, die ohne Beweis und Argumentation, sondern in der Form von Aphorismen angelegt und ausgeführt sind, wie die Bücher des Hippokrates³⁾«. Ich halte es für höchst unwahrscheinlich, daß Israeli über die medizinischen Schriften des Hippokrates, von dem er immer nur

¹⁾ גדול הרופאים wird Galen auch bei Ibn Sina, ראש הרופאים auch bei Isaak Todros באר להי S. 103 genannt. Vgl. Steinschneider HÜbs. S. 651 A. 7.

²⁾ HÜbs. S. 761, Arabische Literatur der Juden S. 43.

³⁾ והספרים אשר יקרך בהם זה המקרה יותר, הם המחוברים והנאמרים 'מבלי שום טענה וטופת רק הלכות פסוקה בספרי אבוקרט

in Ausdrücken höchster Anerkennung spricht und dessen Namen er gewöhnlich mit dem Beiwort »der Fromme« schmückt¹⁾, ein solch abschätziges Urteil sollte gefällt haben.

Im § 35 sagt unser Autor, daß die Untersuchung des Urins nur für den Zustand der Leber und der Harnwege maßgebend sei, und für diese auch nur dann, wenn er auf alle seine Bedingungen beurteilt wird²⁾. Das steht in unvereinbarem Widerspruch mit der von Israeli in seiner die Lehre vom Urin behandelnden Schrift ausgesprochenen Ansicht, daß die Untersuchung des Urins ein zwar besonders für die Krankheiten der Blutgefäße, aber auch für alle anderen Krankheiten bedeutsames diagnostisches Mittel sei, was dann für alle Organe und deren Krankheiten nachgewiesen wird³⁾.

Auf Grund dieser Argumente ist die Autorschaft des alten Isaak ben Salomo Israeli endgiltig abzulehnen. Welchem der zahlreichen anderen Träger des Namens Israeli sie etwa beizulegen sei⁴⁾, läßt sich nicht entscheiden. Vielleicht hat der Abschreiber

¹⁾ Guttman, Israeli S. 11 A. 6.

²⁾ אין השתן מראה כי אם על עניני הכבד בלבד ושבוילי השתן זהו בהיותו נדון בכל תנאי וזהו

³⁾ Liber Urinarum (Opera Lugduni) fol. 164 col. 1: Urina maximam in morbis habet significationem et circa actionis naturae quantitatem atque calorem et fecis decoctionem naturalem, si sit in initio, vel medio, vel in suo complemento. Cum enim urina sanguinis aquatici et ceterorum humorum sit collatura, aquosi autem sanguinis habitatio sit in vena, necesse est certiore faciat significationem morborum in venis contentorum quam extra venas positurum, quia in vena decoctionis et naturae actionis fortior est inhabitatio. Weiter führt Israeli aus, daß die Untersuchung des Urins nicht das einzige diagnostische Mittel für die Krankheiten außerhalb der Blutgefäße sei, und bemerkt dabei: Unde oportet ut urina non solum in morbis extra venas nos certificet. Consideremus et digestionem et colicam passionem et in intestinis protendentem vulnera. Consideremus vomitus et similia passionis stomachi ostendentia, quia tantum urina quantitatem complexionis corporis monstrat dominantem et quantitatem naturalis actionis in loco coctionis, id est venis.

⁴⁾ Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 8 (Ges. Schriften III S. 263).

aus eigener Vermutung die von ihm geschätzte Schrift mit dem berühmten Namen des alten Israelis geschmückt.

Als einem der ältesten Mitarbeiter der Monatsschrift unter den noch Lebenden — mein erster Beitrag ist anonym im Jahrgang 1866 abgedruckt — gereicht es mir zu besonderer Genugtuung, mich mit dieser bescheidenen Gabe an der Huldigung beteiligen zu dürfen, zu der eine Anzahl von Freunden und Verehrern sich vereinigt hat, um dem Herausgeber dieser Zeitschrift bei seinem Eintritt in das siebenzigste Lebensjahr den tiefgefühlten Dank auszusprechen für die hohen Verdienste, die er sich durch seine wertvollen Arbeiten, ganz besonders aber durch die seit einem Vierteljahrhundert im Geiste seiner großen Vorgänger fortgeführte Leitung dieser Zeitschrift um die Wissenschaft des Judentums erworben hat. Es ist für einen schon sonst so vielbeschäftigten Mann nichts Geringes, sich einer solchen Aufgabe zu unterziehen und sie mit solcher Unermüdlichkeit und Sorgfalt durchzuführen, wie ich sie bei meinem verehrten Freunde immer wieder zu bewundern Gelegenheit hatte. Möge er das Zepter noch lange in der bisherigen Freudigkeit und Frische führen und möge es ihm besonders vergönnt sein, unserer Wissenschaft an Stelle der Dahingeschiedenen in dem nachwachsenden Geschlechte neue Kräfte zur Mitarbeit zuzuführen!



Zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland, besonders in literarischer und kultureller Hinsicht.

Von **Simon Eppenstein**-Berlin.

Zur Ehrung des erfolgreichen Historikers, dem besonders die »Germania Judaica« ihre Entstehung und Förderung verdankt, sei folgender Versuch gewidmet, der allerdings bei der Unsicherheit, in der wir uns auf diesem Gebiete noch befinden, nur als solcher gewertet sein will.

Wenn wir von den Nachrichten über das früheste Vorkommen von Juden in Deutschland zur Zeit der Römer absehen, wo wir sie nach beglaubigten Quellen nur in Köln¹⁾ finden, so sind wir lediglich auf Vermutungen angewiesen, die alle nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die erste Ansiedlung in Köln oder Umgegend wird sich, wie Graetz²⁾ richtig bemerkt, wohl kaum in den Stürmen der Völkerwanderung behauptet haben. Wo und wann im Mittelalter zuerst sich dann Juden wieder auf deutschsprachigem Gebiet niedergelassen haben, läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen. Man dürfte wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß einmal der über Deutschland nach dem Orient vom ehemaligen Gallien aus führende Handelsweg zu Lande, dann aber auch die Verlegung des Schwergewichtes der Regierung vom jetzigen Frankreich nach Deutschland unter Karl dem Großen dorthin Juden zu geschlossenen Ansiedlungen geführt haben wird. So weit unsere Kunde nun reicht, ist in dem

¹⁾ Vgl. jetzt Kober in Germania Judaica I, 1, S. 69—70.

²⁾ Gesch. V⁴, S. 205.

Gebiet, das man zu jener Zeit als zu Deutschland gehörend betrachtete, von Juden zuerst die Rede in Salzburg, das ja, im Stromgebiet der Donau, einer Hauptverkehrsader für den Levantehandel, gelegen, jedenfalls eine günstige Gelegenheit für eine größere Siedelung überhaupt und von Juden insbesondere bot. So dürften sich dort jüdische Kaufleute ansässig gemacht haben. Einen Anhaltspunkt dafür haben wir darin, daß man um 800 in den Kirchen dort am Karfreitag für die Bekehrung der Juden betete, besonders aber, daß dort ein jüdischer Arzt existierte, was zweifellos auf das Vorkommen einer Anzahl von Juden daselbst schließen läßt¹⁾. Auch Regensburg, an der Donau selbst gelegen, wo Karl der Große zeitweise sein Hoflager hielt, und das auch viel für den Orienthandel bedeutete, kann wohl, mit Sicherheit, als sehr alte Judensiedelung angesehen werden²⁾.

Jüdische Quellen aus dieser frühen Zeit stehen uns garnicht zu Gebote; auch kommt eine Bezeichnung für Deutschland unseres Wissens in jener Epoche nirgends vor. Erst im 10. Jahrhundert lichtet sich für uns das Dunkel in der Geschichte der Juden Deutschlands, indem wir bestimmte Kunde über eine Siedelung im jetzigen Oberösterreich haben, wo wir ihnen in der Gegend von Linz als dort ansässigen Kaufleuten begegnen, wie wir es

¹⁾ Vgl. jetzt Altmann, *Gesch. d. Juden in Stadt u. Land Salzburg*, S. 13—14.

²⁾ Vgl. Stobbe, *Die Juden in Deutschland usw.*, S. 67—68 und Freimann in *Mshr.* 1909, S. 590. Eine der Hauptpersonen des internationalen Handels, der sprachkundige Isac, dessen sich der Kaiser zu seiner Gesandtschaft an Harun al Raschid bediente, stammte wahrscheinlich aus Südfrankreich, wo ja schon seit geraumer Zeit die Juden an dem durch die Lage am Mittelmeer sehr begünstigten Orienthandel stark beteiligt waren, und wo sich die direkt aus Juden bestehende Handelsvereinigung der »Radaniten« oder »Rhodanici« gebildet hatte, — vgl. hierzu Simonsen in *RÉJ.* LIV, 141 u. meine Bemerkung in *Graetz V⁴*, S. 556. — Die für seine Mission notwendige Kenntnis des Arabischen konnte ja nur ein mit dieser Sprache vertrauter Südfranzose besitzen, und der Einfluß arabischen Wesens wird damals, wenige Jahrzehnte nach dem Eindringen der islamitischen Eroberer dorthin, noch ziemlich beträchtlich gewesen sein.

aus der in den Jahren 904—906 erlassenen Zollordnung von Raffelstätten erfahren¹⁾. Auch in dem Gebiet der Saale, bei Halle, haben, wie ein arabisch-jüdischer Reisender, Ibrahim ibn Jakûb, berichtet, im 9. Jahrh. Juden Betriebe unterhalten²⁾. Ein einigermaßen geordnetes Gemeinwesen treffen wir aber wohl erst an der Wende des 9. zum 10. Jahrh. im Rheingau, wo bereits Mainz uns als Vorort des sogen. Lotharingen, לוֹתִינְיָה, entgegentritt. Hier, in diesem gesegneten Landstrich, wo die Wasserstraßen auch die Schifffahrt begünstigten, waren alle Bedingungen für ein Aufblühen von Handel und Wandel gegeben, sodaß sich ein großes Gemeinwesen und, innerhalb desselben, auch eine wohlorganisierte jüdische Gemeinde entwickeln konnte. Die Gunst der sächsischen Kaiser verlieh dem Ort einen bedeutenden Aufschwung, und die feste staatliche Ordnung, die sie einführten, förderte auch innerhalb der Gemeinwesen zielbewußte Organisationen.

Es ist mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sich die Mainzer Gemeinde wohl zunächst durch Ankömmlinge aus Frankreich bevölkert hatte, wo schon am Ende des 9. Jahrh. wieder sich Gemeinden gebildet hatten, so in Le Mans, das in seinen Mauern einen Gelehrten wie R. Simon, der das Oberhaupt einer berühmten Familie war, barg³⁾. Auch nach der i. J. 928 unter Heinrich I. auf gütlichem Wege erfolgten Angliederung eines großen Teiles von Lothringen an Deutschland bestand eine über die staatlichen Schranken hinüberreichende Annäherung zwischen den benachbarten Grenzgebieten, die, unter anderem, sich darin zeigte, daß in den westlichen Teilen Deutschlands neben dem Deutschen auch das Französische herrschte⁴⁾ und beispielsweise Trier den französischen Gebetritus hatte⁵⁾. In der Tat reichte auch das in der jüdischen Literatur mit dem

¹⁾ Vgl. Aronius, Regesten Nr. 122 u. Scherer, Rechtsverhältnisse, S. 109—111.

²⁾ Tykocinski in *Germania Judaica* I, 1, unter Halle, S. 124—125.

³⁾ Groß, *Gallia Judaica* s. v. Le Mans, S. 362—363. Zunz Lg. S. 111.

⁴⁾ Güdemann, *Gesch. d. Erziehungswesens d. Jud.* I, S. 288 fgg.

⁵⁾ Baßfreund, *Monatsschr.* 1895, S. 498.

Namen לוֹתוּר bezeichnete Gebiet von Köln an bis zum Mittelrhein, umfaßte auch Teile des Moselquellgebietes bis hinein nach Burgund. Demnach stellt sich das für uns in Betracht kommende Deutschland zu jener Zeit noch unter der Bezeichnung von לוֹתוּר dar, während der Name אֲשֶׁכְנֵי wohl erst einer späteren Zeit angehört¹⁾. Zu dem aus Frankreich stammenden Teil der jüdischen Bevölkerung gesellte sich späterhin auch ein solcher aus Italien, wohin ja die Politik der deutschen Kaiser ständig hinübergriff.

Aus diesem Lande soll nach dem legendarischen »Bericht eines Traditionariers« schon unter Karl dem Großen der gelehrte R. Mose b. Kalonymos aus Lucca eingewandert sein²⁾. Richtig wird nur soviel sein, daß eine altberühmte Familie Italiens, die, ursprünglich in Süditalien beheimatet, sich dann z. T. in Rom und Lucca niederließ, schon mit den karolingischen Herrschern Verbindungen gehabt und wohl bereits von Ludwig dem Frommen ein Privilegium erhalten haben wird³⁾. Es ist dies vielleicht die aus Oria in Süditalien stammende Familie, als deren erste Häupter uns die Pijjudichter Amittai und Schefatja entgetreten, und bei der, seit dem Auftreten des Babyloniers Abu Ahron, mystische Tra-

¹⁾ So weit ich weiß, kommt diese Bezeichnung wohl zuerst in einem Responsum Raschis vor, das uns in Joel Müller's Sammlung תהצ"ל No. 21 vorliegt; vgl. dort S. 11 Ende. Für das westliche Deutschland galt wohl eher die Bezeichnung אֲלֵמְנִיָּה, und nicht, wie Simonsen, Festschr. Cohen, S. 301 meint, אֲשֶׁכְנֵי. Keineswegs aber sind bei Natroj Gaon in Müllers תשובות גאון מורה ומערב No. 149, S. 37 a unter den dort genannten אֲשֶׁכְנֵי Händler aus Deutschland zu verstehen, wie Brann, Germania Judaica I, 1 S. 7 u. S. 8 Anm. 13 schreibt, da der ganze Zusammenhang dort für nichtjüdische, jedenfalls aber für Karawanenkaufleute spricht, weswegen auch Müller dort, Anm. 2 ערביים lesen will; ebensowenig ist in Siddur 'Amram S. 5b bei den קהלות שבארץ אֲשֶׁכְנֵי an deutsche Gemeinden zu denken [bei Frumkin ס' ר' עמרם השלם ist die LA. אֲשֶׁכְנֵי zweifelhaft].

²⁾ Der Kürze halber verweise ich auf Graetz V⁴, S. 442—443 u. Aronius in Zeitschr. f. Gesch. d. Jud. in Dtschld. II, 82 fgg.

³⁾ Über den Zusammenhang der späteren an Speyer u. Worms von Heinrich IV. erteilten Judenprivilegien mit denen Ludwigs d. Frommen vgl. Breßlau in genannter Zeitschr. S. 152 fgg.

ditionen sich erhielten¹⁾. Einen Zweig dieses Geschlechtes bildete jedenfalls die Familie der sogen. Kalonymiden, zumal der Name Kalonymos durch seine griechische Form auf einen Ursprung aus dem auch in der jüdischen Literatur sogenannten איטליא של יון hinweist.

Salomo Luria in seinem bekannten genealogischen Responsum (No. 29) berichtet uns, daß ein deutscher Herrscher namens Karl i. J. 917 Moses den Alten von Lucca nach Deutschland mit sich geführt hat. Unter seinen Söhnen finden wir nun, neben Kalonymos, auch einen Chananael und Jekutiel, und diese Namen führen uns sicher nach Süditalien, spez. nach Bari, wo diese Benennungen, wie überhaupt die auf סא endenden, heimisch waren, ebenso wie solche uns bei den Vorfahren des Moses, neben Kalonymos, begegnen²⁾. Bei der bestimmten Angabe Lurias, der sich auch Zunz anschließt³⁾, brauchen wohl Zweifel an ihrer Richtigkeit in seinem Bericht nicht erhoben zu werden, zumal er, dessen Familie ihren Ursprung auf Worms und Speyer zurückführt⁴⁾, im Besitz von im großen und ganzen glaubwürdigen Traditionen gewesen sein wird⁵⁾, und so kann das von ihm genannte Jahr wohl als Datum der Einwanderung der Kalonymiden nach der Rheingegend, besonders Mainz, angesehen werden.

Von Moses dem Alten ist uns nur sein Pijjut, beginnend mit den Worten אימת נדראמרין, bekannt, während sein Sohn Kalonymos, gleichfalls der Alte genannt, als Halachist sich eines be-

¹⁾ Vgl. über diese Familie Kaufmann in Mtschr. XL (1896), S. 462 fgg, 496 fgg.

²⁾ Vgl. das vom ראב"ן uns aufbewahrte Responsum aus Bari in ed. Albek No. 38 u. dort Anm. 8, ferner meine Beiträge etc. S. 175—176.

³⁾ Lg. S. 107.

⁴⁾ Vgl. Abr. Epsteins Abhdlg.: בישפחת לוריא, bes. S. 12—13.

⁵⁾ Es ist zu bemerken, daß die Mitteilung in Lurias Resp. über die Familie des Simon aus Mans u. die Kalonymiden nicht mit der vorhergehenden über die Reihenfolge der Halachisten zusammenhängt, und daß er sie zum Schluß als eine ihm gewordene Überlieferung mit den Worten כך קבלתי bezeichnet.

deutenden Rufes erfreute. Nach den von ihm erhaltenen Responsen¹⁾ können wir feststellen, daß er im Besitz direkter Mitteilungen aus den geonäischen Hochschulen gewesen ist²⁾, über eine gewisse Selbständigkeit in der Auslegung des Talmuds und in seinen Entscheidungen verfügte; größere Aufmerksamkeit widmete er der Festsetzung richtiger Lesarten³⁾. Außerdem verfaßte Kalonymos auch synagogale Poesien für alle Wallfahrtsfeste mit reichem agadischen Inhalt⁴⁾, »die sich durch Schwung und kühne Sprachbildung auszeichnen«⁵⁾. Bemerkenswert ist auch sein Hang zur Gebetsmystik, der sich in manchen seiner Dichtungen kundgibt⁶⁾; hier zeigt sich der Nachhall der seinem süditalienischen Stammesgeschlecht durch Abu Ahron überlieferten Mysterien, die sicher auf die Anschauungen der in Babylonien wirkenden sog. יורדי ירדן⁷⁾ zurückgehen. Kalonymos scheint schon als gereifter Mann mit seinem Vater nach Mainz gekommen zu sein, da wir dort schon in der Mitte des 10. Jahrhunderts seinem Sohn R'Meschullam begegnen⁸⁾. Die Bedeutung, die ihm beigelegt wurde, erhellt aus dem ehrenden Beinamen רבנא, mit dem er vielfach angeführt wird, und der stark an die ausländische Abstammung des Gelehrten erinnert, während er die Bezeichnung הגדול, die ihm mehrfach beigelegt wird, mit einer Reihe bedeutender Autoritäten des deutsch-französischen Judentums teilt.

Meschullam entfaltete eine vielseitige Tätigkeit, die uns ins-

¹⁾ Sie sind enthalten in *תשובות גאונים קדמונים* ed. Cassel und besonders herausgegeben von Müller, Berl. 1891.

²⁾ Vgl. a. a. O. No. 1 Ende (= 106 in *תנ"ק* ed. Cassel) S. 7: *כתבו מכתביה* u. dazu Müllers Bemerkung, S. 8.

³⁾ Vgl. hierüber Müller a. a. O., S. 5, No. 7.

⁴⁾ Siehe *שבועי הלקט* ed. Buber, § 28, S. 13 a.

⁵⁾ Zunz, Lg. S. 108.

⁶⁾ Vgl. A. Epsteins Studie *לקורות הקבלה האשכנזית* in Fuchs' *Ha-choker* II, 7—8.

⁷⁾ Über diese siehe Ph. Bloch in *Mschr.* 1893, S. 18 u. passim.

⁸⁾ Über M.'s Aufenthalt in Mainz vgl. A. Epstein in *RÉJ.* XXIV, 149 fgg.

besondere Joel Müller¹⁾ und Epstein²⁾ ausführlich dargestellt haben. Darnach wissen wir, daß er eigenhändig Mischnaexemplare abgeschrieben und, behufs leichteren Verständnisses, mit Punktation versehen hat³⁾. Seine Bedeutung als Halachist ersehen wir aus der nicht unbeträchtlichen Zahl von Responsen, die wir von ihm besitzen, und die sich in verschiedenen Sammlungen erhalten haben⁴⁾. Sie betreffen, mit wenigen Ausnahmen, die sich auf die rituelle Praxis beziehen, die Regelung der sozialen und wirtschaftlichen Angelegenheiten seiner Glaubensgenossen.

Eine besondere Tätigkeit entfaltete Meschullam, der auch den mystischen Anschauungen seines Geschlechtes ergeben war⁵⁾, getreu der Tradition seiner Familie, auf dem Gebiete der Liturgik⁶⁾. Die nicht ganz kontrollierbare Mitteilung eines Machsorkommentars⁷⁾ will ihn zum Schüler des Pijjudichters Salomo Hababli machen⁸⁾, den man bekanntlich nach Rom setzt⁹⁾; indes dürfte dieses wohl aus chronologischen Gründen nicht zu rechtfertigen sein¹⁰⁾. Meschullams synagogale Poesien, die einen großen Teil unseres Festzyklus bereicherten und uns auch mit einer Aboda beschenkten, zeichnen sich durch eine tiefe Empfindung und lyrische Dar-

1) Vgl. dessen: Die Responsen des R. Meschullam, Sohn des R. Kalonymos, Bericht der Lehranstalt etc. Berl. 1893.

2) RÉJ. XXVII, 83 fg.

3) Vgl. Epstein, a. a. O., S. 87—88.

4) Vgl. Müllers Abhdlg. S. 15—16, Anm. 81.

5) Vgl. a. a. O., S. 7. Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß der bei Meschullam zuerst vorkommende, dann aber auch bei lothringischen Gelehrten angewendete Ausdruck מְכַוֵּן für gewisse Geschäfte nicht aus dem Französ. zu erklären ist, wie Müller מְכַוֵּן, Eiltg. S. XXXVII annimmt, sondern aus dem Arab., wie schon Rappaport in der Vorrede zu ק"ה ed. Cassel, S. 7b meint, aber in dem Sinn von Legitimation. Das Wort kann aus Süditalien sehr wohl durch die Kalonymiden nach Lothringen gekommen sein.

6) Siehe Epstein im Hachoker, a. a. O.

7) Hierüber siehe Zunz Lg., S. 108 fg., Müller, a. a. O. S. 5b.

8) Vgl. Epstein, a. a. O., S. 89.

9) Vgl. Zunz, a. a. O., S. 100 fg.

10) Nach Zunz, a. a. O., S. 101, der ihn um 980 ansetzt.

stellung aus¹⁾. Erschütternd weiß er in den Dichtungen für die ernstesten Feste der bußfertigen Gesinnung, dem Gefühl menschlicher Ohnmacht und doch auch wieder dem gläubigen Vertrauen auf Gott Ausdruck zu verleihen. Erwähnen wir noch, daß Meschullam den zu einem Volksbelehrungsbuch gewordenen Traktat Aboth erklärte²⁾, so gewinnen wir den Eindruck von seiner Persönlichkeit, daß er die Grundlagen für die günstige Weiterentwicklung der Judenheit der Rheingegend geschaffen hat.

Zu der Zeit Meschullams, der übrigens seine Ruhestätte in Mainz gefunden hat³⁾, müssen dort die Juden doch wohl hin und wieder Bedrückungen und Beunruhigungen ausgesetzt gewesen sein. In der Tat erfahren wir, daß bereits gegen Mitte des 10. Jahrhunderts Erzbischof Friedrich von Mainz eine zwangsweise Taufe der Juden versuchte und sie im Falle ihrer Weigerung vertreiben wollte; auf Anraten des Papstes Leo VII. sah er wohl von einer Anwendung der Gewalt ab, bediente sich aber allerlei

1) Vgl. auch Müller, a. a. O. Elbogen, D. jüd. Gtsd., S. 327 u. 562.

2) Vgl. a. a. O., S. 5 u. S. 11–12 Anm. 19.

3) Vgl. Epstein, REJ. XXIV, S. 151. Meschullam b. Kalonymos hat noch einen etwas späteren Namensgenossen in Lukka, der in Briefverkehr mit Scherira u. Haï stand, demnach erst um 985 oder doch erst kurz vorher, geblüht haben kann. Vgl. Ginzberg JQR, XVIII, S. 435, = Geonica II, 57, wo es heißt: שאלות מרב משולם בן מרב אנקולנימוס ממדינת לובה אשר בארץ פרנסה לרבנו שרירא גאון והאמי אב"ל. Ich nehme an, daß dieser Meschullam b. Kalonymos der Verfasser der Angriffe gegen die Karäer ist, die uns jetzt in der Veröffentlichung Freimanns in Festschrift für Hermann Cohen, Judaica S. 569 fg. vorliegen. In Italien mögen karäische Strömungen eher vorgekommen und eine Gefahr gebildet haben. Wir ersehen dies daraus, daß in dem c. 970 wohl sicher in Süditalien endgiltig redigierten Midraschweik הנה דב' אר"ה — vgl. hierüber bes. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens etc. III S. 52 u. 300 fg. — sich Widerlegungen der Karäer finden. — vgl. hierzu Bacher, Antikaräisches in einem jüngeren Midrasch, Mschr. 1874, S. 266; wobei besonders das Problem über הל"ב fast in gleichem Sinn behandelt wird, cf. T. d'be Elia ed. Friedmann, S. 73 mit Freimann, a. a. O., No. 6, S. 574–575. Übrigens zitiert A.i.E. den Autor der Frage über 'Omer-Zählung ausdrücklich zu Lev. 23, 11 als היום בר"י.

Mittel zur Bekehrung, die gewiß nicht ohne ein gewisses Maß von Druck ausgeübt wurden¹⁾. Von solchen Beunruhigungen spricht Meschullam in einem Schreiben an den ihm befreundeten, aber sicher jüngeren Simon ben Isaak, genannt den Großen, aus dem hervorzugehen scheint, daß er selbst sich in durchaus geschützter Lage befand, während die Gemeindeglieder sich über mancherlei Bedrängnisse zu beklagen hatten²⁾; vielleicht bekleidete er selbst eine besondere Stellung bei der Behörde.

Der von Meschullam mit Ausdrücken großer Zuneigung³⁾ bedachte Simon b. Isaak entstammte einer ehemals in Le Mans in Frankreich ansässigen Gelehrtenfamilie⁴⁾, als deren erstes Glied uns bereits im 9. Jahrhundert ein Mann mit Namen Simon genannt wird. In diesem Geschlecht scheint auch ein Hang zur Gebetmystik geherrscht zu haben, da zwei Söhne eines späteren Gliedes desselben, Abun, und zwar Josua und Isaak, die Bezeichnung חסיד tragen. Es scheint, daß zwischen dieser Familie und der des Meschullam b. Kalonymos engere verwandtschaftliche Beziehungen bestanden⁵⁾, worauf auch die Anrede in dem Schreiben an den damals wohl noch nicht in Mainz wohnenden Simon ben Isaak schließen läßt. Die Verwandtschaft war allerdings keine direkte, sondern bestand darin, daß sich Simons Oheim Josua mit der Familie Meschullam verschwägerte⁶⁾. Es ist dies daraus zu schließen, daß wir in Josuas Nachkommenschaft, die sich später in Speyer besetzte⁷⁾, dem Namen Kalonymos, wie auch anderen, die in der italienischen Stammheimat vertreten waren, begegneten.

1) Vgl. Regesten No. 25 S. 154.

2) Vgl. den Anf. des Responsum No. 61 in רמ"ק, wo M. von sich sagt יהוא ברחמי הרבים, כי אני הני במיחם על קוני קוני, ויהוא ברחמי הרבים, כי אני הני במיחם על קוני קוני, ויהוא ברחמי הרבים, כי אני הני במיחם על קוני קוני.

3) Vgl. ebendort חסיד וחסיד.

4) Vgl. hierzu u. zum folgenden das eben erwähnte Responsum d. Salomo Luria u. Groß, Gallia Judaica s. v. S. 363.

5) So ist jedenfalls aus der Bemerkung Lurias zu entnehmen: וכל החסידים הקדושים הללו יצאו מרחמי של ר' משולם הגדול.

6) Vgl. ebendort u. Zunz, a. a. O., S. 111.

7) Vgl. hierzu auch Breßlau in ZfGJd. I, 156.

Simon der Große tritt uns hauptsächlich als liturgischer Dichter entgegen¹⁾, der eine reiche Tätigkeit auf diesem Gebiet entfaltete. Seine Poesien bereicherten den Gottesdienst aller Feste; der Stimmung der ernsten Tage gibt er in tief sinnigen Betrachtungen über den wahren Wert des Lebens und den Unwert der materiellen Daseinsauffassung Ausdruck; in den Dichtungen für das Pessachfest versteht er es, die Hoffnung des Volkes durch den Ausblick auf das ständige göttliche Strafgericht an seinen Feinden zu beleben. Ohne in die schwer verständliche Sprache früherer Paitanim zu verfallen, weiß er, wenn er auch deren Schwung entbehrt, recht zu Herzen des Volkes zu sprechen. In dessen Mitte hat er sich auch wegen seines Eintretens für seine Interessen und Abwendung schädigender Bestimmungen ein dauerndes Denkmal durch Erwähnung beim Seelengedächtnis gesichert²⁾. Es mögen eben damals die Nachwirkungen der von den geistlichen Fürsten ausgehenden Plackereien den Juden mancherlei Verdrießlichkeiten bereitet haben, die Simon zu Klagen über das leidvolle Los seiner Glaubensgemeinschaft unter den Völkern Anlaß gaben³⁾. Zu dieser Zeit hatte das Leben der Gemeinden Mainz und des neben ihm aufblühenden Worms bereits eine bessere Gestaltung angenommen. Sie waren innerlich erstarkt, und, obwohl keines Fürsten und hochgestellten jüdischen Mäzens Gunst ihnen, wie den spanischen Glaubensgenossen, lächelte, gaben sie sich, auch dem Drange der Verhältnisse Rechnung tragend, ihre eigene Verfassung, die ihren lebendigen Ausdruck in den sogen. Takanot fand⁴⁾. Schon in der Mitte des 10. Jahrh. ergab sich für die

¹⁾ Vgl. Zunz, a. a. O.

²⁾ Vgl. ebendort Anm. 6.

³⁾ Vgl. Zunz, Synagogale Poesie, S. 174—176, auch Lg. S. 238 fg.

⁴⁾ Daß schon vor R'Gerschom Takanot bestanden haben, wird ausdrücklich gesagt in dem Bericht am Schluß der Responsen Meir Rothenburgs, ed. Prag, — fortan immer mit MHRM. bezeichnet — S. 113a וקודם ר"ג מ"ה היתה תקנה ורגמ"ה תיקן לחדשה בכל שנה — Es ist mir unbegreiflich, wie angesichts des Tatbestandes und der Worte daselbst, S. 112d; beginnend חרם תקנה הקהלות ששם ר"ג מ"ה Simchowitz in seiner unter d. Pseudonym נפתלי veröffent-

rheinischen Gemeinden die Notwendigkeit, die für die Obrigkeit oder die Kirche zu leistende Abgabe, den sogen. Zehnten, durch eine gleichmäßige Umlage aufzubringen. Keiner durfte sich dieser entziehen, ohne dem Bann zu verfallen; wenn auch ein einzelner auf alle einen Zwang ausüben konnte, so durfte er das Amt eines Vollziehungsbeamten nur mit Genehmigung aller ausüben¹⁾. Ebenso dürften die Verhältnisse dazu gezwungen haben, frühzeitig sich gegen Verläumdung und Angeberei aus der eigenen Mitte zu schützen, indem ein Denunziant dem »Cherem« verfiel; zur Anklage gegen einen solchen genügte die Aussage eines einzelnen. Selbst wenn man einen Juden nur mit dem Vertreter der Behörde sprechen sah, war er dem Verdacht der Angeberei ausgesetzt²⁾. Ob noch andere Bestimmungen damals getroffen wurden, läßt sich bei dem Zustand der uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht genau feststellen.

Immerhin gewahren wir ein frisch pulsierendes Gemeindeleben in dieser Gegend. Als hervorragende Autorität wirkte dort in der Mitte des 10. Jahrh. ein Gelehrter, der uns bald als Jehuda b. Meir Ha-Kohen, bald als R'Leontin³⁾, bald als R'Leon bezeichnet wird. Indes dürfte sein wirklicher Name wohl Leon⁴⁾ gewesen sein und er demnach von Süditalien seine Abstammung herleiten, wo dieser Name heimisch war⁵⁾. In ihm finden wir,

lichten Biographie des R'Gerschom, Haschiloach XXVIII, S. 123 behaupten kann, daß vor R'G' derartige Institutionen nicht bestanden haben.

1) Vgl. a. a. O., S. 113a: תקנה שלא לסרב ליכנס בהרם להרים מעשר.

2) Vgl. a. a. O., Absatz 2: חרם למסור יחיד וקרובים כשרים אע"פ דלא שמעו כי הלשינו אך רואין כשמדבר למושל gegen Denunzianten in sehr frühe Zeit zurückgreift, ersehen wir aus der Mitteilung in den Verordnungen französ. Rabbinen, bei Neubauer in RÉJ. XVII, 68 fg., wo es S. 70 Ende heißt: גזירות קדמוניות על המלשינים ועל המוסרות ומסחורי לשון הרע.

3) So in Or Sarua zu ע"ו No. 236.

4) So nennt ihn R'Gerschon in dem von ihm erhaltenen Original-responsum in MHRM. ed. Prag No. 264.

5) Vgl. meine Beiträge etc. S. 178.

nach dem Zeugnis seines Schülers, einen hervorragenden Gelehrten seiner Zeit ¹⁾, der, wie die freilich nur spärlichen von ihm überlieferten Lehrsätze beweisen, eine große Selbständigkeit, auch früheren Autoritäten gegenüber, in Fragen des Ritus und des Rechts ²⁾ bekundete. Bemerkenswert ist dabei eine von ihm anlässlich eines von Worms aus an ihn gebrachten Falles getroffene Entscheidung, daß eine Schuld nach Verlauf des Sch'mittajahrs nicht mehr eintreibbar ist, womit er sich in einem Gegensatz zu der Ansicht des Talmud befindet ³⁾. Höchst wahrscheinlich leitete ihn hierbei das Bestreben, den Armen Schutz und Erleichterung des Erwerbs zu gewähren ⁴⁾. Wir sehen also, wie bereits damals die Gemeinden Mainz und Worms in ihrer Mitte Männer von großer Gelehrsamkeit und autoritativer Selbständigkeit hatten. Bemerkenswert ist es aber, daß man sich vom Rhein her um das Jahr 960 nach Palästina an die dortigen Gelehrten mit einer Anfrage wandte ⁵⁾, ob dort etwas über die bevorstehende messianische Erlösung bekannt sei, indem man über eine rituelle Angelegenheit

¹⁾ R'G' schreibt dort von ihm: **בן מופלא בדרוה דהוה נאמרו דבדו לא יפני**.

²⁾ Es handelt sich um eine im Gegensatz zu den Geonim geäußerte Ansicht betr. **הקטת מלקח** vgl. Or Sarua a. a. O. No. 256, und über das Problem von **מיפך שבועה** auch bei einem nach biblischem Recht aufzuerlegenden Schwur, worüber R'G' in dem erwähnten Responsum berichtet. Vgl. auch die folgende Note.

³⁾ So wird uns berichtet in Or Sarua a. a. O. No. 108.

⁴⁾ Wenn Simchowitz a. a. O. S. 21, meint, daß bei dieser Entscheidung Leon nur vom starren Rechtsprinzip und nicht von sozialen Rücksichten geleitet wurde, so muß ihm schon aus dem Grunde widersprochen werden, da ja, wie bereits vorher gezeigt, schon damals die Gemeinden ihre wirtschaftlichen Bedingungen selbst regelten, dann aber auch, weil späterhin R'Gerschom selbst, und der an den Takant der nordfranzösischen Gemeinden in hervorragender Weise beteiligte Samuel b. Meir, wie wir aus Or Sarua, a. a. O., No. 107 erfahren, in demselben Sinn entschieden haben.

⁵⁾ Es handelt sich um die Anfrage der **אנשי רינים** die der bekannte Schüler Jakob Tams, Isak b. Dorbelo, in Worms gefunden haben will: sie ist zuerst mitgeteilt von Mannheimer in: *Juden in Worms*, S. 27, zuletzt ausführl. behandelt von Büchler in *RÉJ.* XLIV, S. 237 fg.

zugleich auch Auskunft erbat. In der Antwort wird den rheinischen Juden neben der gewünschten Belehrung auch bedeutet, daß sie eigentlich über das messianische Endziel keinerlei Mitteilung gewürdigt werden dürften, da hier nur der Glaube an das in der Bibel Verheißene bestimmend sein müsse; zugleich wird ihnen kundgegeben, daß man auch für sie an der heiligen Stätte des Ölberges Fürbitte tue. Es müssen also damals die vielerlei Plackereien bei den deutschen Juden die Sehnsucht nach der messianischen Erlösung wachgerufen haben.

Die bis zur zweiten Hälfte des 10. Jahrh. wirkenden Lehrer haben, wie wir gesehen, eine Fülle von segenspendenden Keimen der geistigen und sozialen Entwicklung ausgestreut, die zur vollen Entfaltung gebracht wurden von dem Mann, den die Nachwelt mit Recht das Licht der Diaspora — מאור הגולה — genannt hat, von Gerschom b. Jehuda. Als ein Kind der Mainzer Gemeinde¹⁾ dürfte er wohl c. 960²⁾ geboren sein. Sein hauptsächlicher Lehrer war der bereits erwähnte R'Leon³⁾; mit Simon b. Isaak wirkte er noch zusammen bei öffentlichen religiösen Akten⁴⁾. In Gerschom⁵⁾ vereinigte sich umfassende Gelehrsamkeit mit einem kritischen Scharfsinn, humaner Geist mit großer Tatkraft in der Sorge für das Gemeinwohl. Um die nationalen Studien auf eine gesicherte Grundlage zu stellen, sorgte er zunächst für korrekte Bibelhandschriften mit genauer Fixierung der Massora, womit er

1) Daß Gerschom aus Mainz stammt, und nicht, wie bisher noch angenommen wurde, aus Metz, hat Epstein nachgewiesen in Mschr. II, S. 559, Anm. 1.

2) Früher dürfte wohl G's Geburt nicht anzusetzen sein, da er, wie aus seiner Äußerung in שיבולי הלקט § 28, S. 13a hervorgeht, den Meschullam b. Kalonymos nur aus Mitteilungen seiner Vorgänger kennt, — vgl. hierzu Epstein in RÉJ. XXVII, S. 86—87 —; diesen aber müssen wir doch wohl jedenfalls in die erste Hälfte dieses Jahrh. setzen.

3) Vgl. G's eigene Äußerung in Resp. MHRM, ed. Prag, No. 364: שר' ליאון שלמדני דרב תלמודי.

4) Vgl. die Mittlg. in ר"ה zu א"ח No. 275.

5) Über G. vgl. besonders Weiß in יה"ד IV, S. 278—280 und die oben erwähnte Abhdlg. von Simchowitz in Haschiloach XXVIII.

den Bibelabschreibern wesentliche Dienste leistete¹⁾. Auch seine eigenhändig geschriebenen Talmudexemplare erfreuten sich durch seine kritische Sichtung der Lesarten autoritativer Anerkennung. Hierbei leitete ihn das Bestreben, der angesichts der Unsicherheit der Überlieferung so häufigen Textänderung entgegenzutreten.

Sehr bedeutsam war die von Gerschoms Lehrhaus, das von weit her aufgesucht wurde, ausgehende Unterweisung in der Auslegung des Talmuds. Seine gründliche Methode, die den Schüler zu streng logischer Auffassung des Problems anleiten sollte, hat das Talmudstudium zu einer vielverheißenden Entwicklung angeregt. Wir wissen nicht, ob Gerschom direkt Talmudkommentare überhaupt verfaßte²⁾, aber auch, »ohne eine Feder anzusetzen«, hat er durch seine mündlichen Belehrungen, die durch die Schüler die weiteste Verbreitung erfuhren, eine tiefgreifende Wirkung ausgeübt; die durch seine Tätigkeit geweihte Stätte ist für Jahrhunderte maßgebend geworden. Auch die Art, wie er bei seinen Entscheidungen verfuhr, zeigt uns den Meister, der den von seinem Lehrer Leon übernommenen Drang nach Selbständigkeit mit erzieherischem Wirken für Schüler und Gleichstrebende zu vereinigen verstand³⁾. Während die babylonischen Geonim oft in apodiktischer Kürze ihre Entscheidungen kundgaben und, ohne nähere Begründung zu geben, auf die Annahme ihrer Festsetzung rechneten, strebt Gerschom danach, schon durch Beweise für seine Ansicht, den Talmud selbst und die subjektive Auffassung, die der Lehrer ihm gibt, zu Worte kommen zu lassen. Er sucht es darzutun, daß die Gemara nach den auch für die Schrifterklärung

1) Über G's massoretische Tätigkeit siehe besonders Grätz in Mschr. XXXVI, S. 1 fg.: Daß ihm aber das Werk Ochla w'Ochla nicht angehört, hat Weiß a. a. O., S. 279 A. 1 bewiesen.

2) Daß der in der großen Wilnaer Talmudausgabe ed. Romm u. d. Namen Gerschoms gehende Komm. nicht von ihm herrührt, hat Epstein in Steinschneider-Festschrift, dtsh. Abtlg., S. 115 fg., ausführlich dargetan.

3) Zur Charakteristik von G's Responsen, vgl. Müller תהצ"ו, Eiltg., S. XXXIV.

geltenden Deutungsregeln ausgelegt und für die Praxis verwertet werden muß; hiermit hat er bereits die nachmals zu so glänzenden Resultaten führende Blütezeit des Talmudstudiums unter den Tossafisten vorbereitet¹⁾.

Das große Ansehen, dessen Gerschom sich erfreute, machte ihn auch zum geeigneten Sachwalter, der den von Mainz und Nachbarorten geschaffenen Takanot die rechte Geltung für die Dauer zu verleihen imstande war²⁾, und so zur ständigen Festigung der deutschen Gemeinden wesentlich beitrug. Es müssen zweifellos recht viele Bestimmungen gewesen sein, an denen er mitwirkte, oder die von ihm ausgingen³⁾; nur lassen sie sich nicht mehr alle mit Sicherheit bestimmen. Eine der einschneidendsten darunter ist das Verbot, mehr als eine Frau zu heiraten⁴⁾. Was mag wohl die Gemeinden dazu bewogen haben, diesen Beschluß zu fassen und durch einen Bann Gerschoms ihm eine besondere Wirkung zu verleihen, da doch die Polygamie, wie überhaupt seit dem Altertum sehr selten, so besonders in den Abendländern, in denen die Juden seit Jahrhunderten wohnten, wohl kaum mehr bei diesen vorkam, zumal auch die andersgearteten wirtschaftlichen Verhältnisse sie nicht gestatteten? Es ist möglich, daß jüdische Reisende, die vom Orient oder südeuropäischen Ländern, wo noch eine Bigamie bestanden haben mag⁵⁾, nach der Rheingegend kamen und längere Zeit dort zu weilen gedachten, den heimatischen Sitten nicht entsagen mochten. Dieses mußte aber bei den grundverschiedenen Lebensverhältnissen zu Störungen des ehelichen Lebens führen⁶⁾ und so die Gemeinden zu jener durch einen Bann von Gerschom bekräftigten Bestimmung zwingen.

¹⁾ Vgl. hierzu Simchowitz, a. a. O., S. 201 – 202.

²⁾ Über G's Takanot siehe Rosenhal in Hildesheimer-Festschr. S. 37 fg., Müller, a. a. O., S. XXXVI. Anm. 1.

³⁾ Vgl. MHRM. a. a. O., S. 112c. **לְבַד תִּקְטַת הַמְּאֹר הַגָּדוֹל רַבֵּינוּ**
גֵּרְשֹׁם מְאֹר הַגָּדוֹל בְּרַי יְהוּדָה שֶׁקֵּן הִרְבָּה מְאֹד

⁴⁾ Vgl. MHRM. a. a. O., S. 112d letzter Abschnitt.

⁵⁾ Aus den Responsen des R'Nissim Gerundi, No. 48, wissen wir daß Polygamie noch zu seiner Zeit zuweilen in Castilien vorkam.

⁶⁾ Diese Ansicht glaube ich belegen zu können aus **הַגְּהוֹת מִרְדְּכִי**
 12'

Vielleicht aber steht diese Verordnung im Zusammenhang mit einer anderen eherechtlichen, nämlich dem Verbot, seiner Frau wider ihren Willen den Scheidebrief zukommen zu lassen¹⁾; im Übertretungsfall hatte der Gatte, der sich nicht ohne nachträgliche Einwilligung der Frau wieder verheiraten durfte, für deren Unterhalt zu sorgen²⁾. Mit einiger Sicherheit dürfen wir auf Gerschoms Einfluß die Bestimmung zurückführen, daß der Ehegatte, falls er nicht imstande ist, für den Unterhalt der Frau zu sorgen, dies durch einen Manifestationseid zu bekräftigen verpflichtet ist, und, falls er selbst abwesend ist, alle diejenigen, die irgend eine Kenntnis von seinen Vermögensverhältnissen haben, gehalten sind, es durch eine feierliche Bekundung zu bezeugen³⁾.

Wenn wir aus dem Komplex der Gerschom zugeschriebenen Takanot einige sehr wahrscheinlich in diese Zeit zu versetzende und besonders auf ihn zurückgehende herausheben dürfen, so sei hingewiesen auf die Verordnung, eine von einem Juden im Hause eines Christen innegehabte Wohnung erst nach Verlauf eines Jahres, nachdem der Glaubensgenosse diese verlassen hat, zu mieten⁴⁾; wenn aber der bisherige Inhaber einen geringen Mietzins zahlen will und ein anderer den früheren vollen Preis zu geben bereit ist, so steht ihm kein Hindernis zum Mieten entgegen.

Zu den sozialen Einrichtungen Gerschoms, die zum mindesten im Volksbewußtsein allgemein auf ihn zurückgeführt werden, ist auch die Anordnung zu rechnen, daß man in die zur Beförderung übernommenen Briefschaften keinerlei Einsicht nehmen dürfe⁵⁾. —

zu שלא גור הנאון אלא משום קטטה ולא בתובות No. 291, wo es heißt: משום דררא דאזריהא.

¹⁾ Vgl. MHRM., S. 113a. Aus הגהות מרדכי zum 4 Abschn. יבמות No. 108 geht hervor, daß hier eine von Gerschom in Gemeinschaft mit den Gemeinden erlassene Bestimmung vorliegt.

²⁾ Vgl. Rosenthal, a. a. O., S. 48.

³⁾ Vgl. MHRM., a. a. O., S. 113a. Letzt. Abschnitt.

⁴⁾ a. a. O., beginnend: חקנה שלא לשכור בית.

⁵⁾ a. a. O., חרם שלא לראות בכתב חבירו ששולח לחבירו בלא ידיעתו אסור; die Volksüberlieferung hielt die Urheberschaft G's fest, indem

Eine fernere Bestimmung, bei der, allem Anscheine nach, Gerschom gleichfalls in hervorragendem Maß beteiligt war, bezieht sich auf das Verbot, gestohlene Kirchenkleinodien oder Paramente zur Verwendung im Handel anzunehmen, weil dadurch die Glaubensgemeinschaft in Gefahr gebracht werden könnte¹⁾. In der Tat wissen wir aus zeitgenössischen Berichten, daß damals gegen Juden derartige Beschuldigungen erhoben wurden²⁾.

Ganz charakteristisch für Gerschoms humane Denkweise ist die von ihm selbst, unter Androhung des lebenslänglichen Bannes, erlassene Anordnung, daß einem Bußfertigen, — jedenfalls wohl einem ehemaligen Apostaten — keinerlei Kränkung wegen seines früheren Abfalles zugefügt werden dürfe³⁾. Im Zusammenhang damit steht auch seine gesetzliche Entscheidung, daß ein reuevoll zum Judentum zurückgekehrter priesterlicher Apostat alle Vorrechte eines כהן ausüben dürfe⁴⁾. — Diese Bestimmungen scheinen mit traurigen Ereignissen aus jener Zeit in Verbindung zu stehen. Schmähungen und Drangsalierungen der Juden, die mitunter auch mit Zwangstaufen verbunden gewesen sein mögen, waren den Juden unter der Regierung des der Mystik sehr ergebenen und von fanatischen Geistlichen stark beeinflussten Heinrich II., »dem Heiligen«, nicht erspart⁵⁾. Bei einer solchen Ausschreitung gegen die Juden hat wohl auch ein Sohn Gerschoms, dem Zwange folgend, die Taufe angenommen; seine Absicht, zum Väterglauben zurückzukehren, vereitelte der Tod, und so konnte der Vater mit

sie die Schriftstücke mit dem Vermerk בחרם דר' גרשם = בחרם"א u. פודין גדר ישכנו נחש = פג"ץ versah.

1) Vgl. MRHM. a. a. O., הרם שלא לזכה גניבות כנגד תועבות או גבול, ובגדים צואים וספרי תפילה ומשמשיהם מפני הסכנה.

2) Vgl. Regesten No. 154. S. 65 aus den Jahren 1025 - 1040, also noch jedenfalls aus der Lebenszeit Gerschoms.

3) MHRM. a. a. O.: הרם שלא לבייש בעלי תשובה מעונם; vgl. auch בבא סמ"א No. 21 S. 11 die Mittlg. Raschis u. הגהות מרדכי zu תהצ"ל No. 210.

4) Vgl. ח"א zu הלכות נשיאת כפים No. 412.

5) Vgl. Lukas in Mschr. 1909 S. 111.

gutem Recht die vorgeschriebene Trauer um den Sohn halten¹⁾. Auch Gerschoms Zeit ist jedenfalls eine unruhige gewesen, in der es an blutigen Verfolgungen nicht fehlte; einer solchen fiel auch ein sehr angesehener Gesetzeslehrer R' Jehuda²⁾ zum Opfer, der gewiß ein besonderes Martyrium betätigte. Über die Gründe dieser oder manch anderer Metzelei sind wir durch jüdische Quellen nicht unterrichtet; christliche Berichte wollen wissen, daß um das Jahr 1010 von Orléans aus eine größere Judenverfolgung einsetzte, da man gegen die Juden die Beschuldigung erhob, daß sie durch ihre palästinensischen Glaubensgenossen den Khalifen Hakim von einer beabsichtigten Expedition der Christen gegen die heiligen Stätten benachrichtigt hätten. Zu gleicher Zeit müssen damals in Frankreich, wie in Deutschland geistliche Feinde der Juden am Werk gewesen sein, diese möglichst zu vernichten³⁾. — Gerschom selbst ist wohl auch durch eine Ausweisung der Juden aus Mainz um das Jahr 1012 mehr oder weniger betroffen worden⁴⁾.

All den traurigen Empfindungen über das leidvolle Los seiner Volksgenossen gab Gerschom Ausdruck in verschiedenen S'lichoth,

¹⁾ Über das Tatsächliche hierzu vgl. Mordechai zu *מועד קטן* No. 886: *מפני שלא יזכה לשוב בתשובה* u. jetzt bes. Berliner in d. Beilage zum *Israelit* Jhrg. 42 (1901), No. 64, S. 114—116. Nach Zunz Lg. S. 239 hat der Übertritt i. J. 1007 stattgefunden.

²⁾ Er wird in einem Bericht in *ה' ראש השנה* zu *א"ו* No. 275 als *ר' יהודה ראש הנהדרים* bezeichnet und zusammen mit Gerschom und dem älteren Simon b. Isaak als Gelehrter der »heil. Jeschiba« genannt.

³⁾ Siehe hierüber Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge* I, S. 31 und die Anmerkungen daselbst, auch *Lukas. Mschr. a. a. Ö.* Über Hakim's Verhältnis zu den Juden haben wir einander widersprechende Urteile. Nach den bei Graetz, *Gesch. V*¹, S. 387—388 angeführten Quellen ist er sehr grausam gegen sie gewesen, während jüdische Berichte ihn als zwar strengen, aber durchaus gerechten und wohlwollenden Herrscher schildern; vgl. hierzu das Genizastück bei Neubauer *JQR IX*, S. 25, die Bemerkungen Neubauers daselbst, S. 26 u. Lane-Poole, *A history of Egypt*, S. 125.

⁴⁾ Während Graetz a. a. O., S. 384 fg. u. Note 22, S. 543 fg. dieses Ereignis mit einer größeren Verfolgung in Verbindung bringt, will Tykocinski in *Festschrift f. Martin Philippon*, S. 1—5, das Ganze nur auf eine partielle Anweisung aus Mainz beschränken.

in denen wir all seine Schmerzen vernehmen¹⁾. Besonders aber bewegte es ihn tief, daß die heiligen Stätten der Vorzeit nunmehr in fremden Händen sich befinden, daß sie »versunken, der Schmach anheimgefallen sind«, daß »Füchse dort jetzt ihr Unwesen treiben, der Ort, an dem einst die Entsühnung stattgefunden«, nun entweiht ist. Zwei hierauf bezügliche Bußgebete, das eine, die Introduction eines längeren Stückes, beginnend *זכור ברית*, das andere mit dem Anfang *גרונני נחר*²⁾, lassen uns die wehmuthsvollen Empfindungen des Dichters ahnen, dessen Poesien zwar der Sprachgewandtheit und des Schwunges der spanischen Dichter entbehren, die aber durch die tiefe Empfindung des Schmerzes geweiht und geadelt sind. Wenn in der ersterwähnten S'licha Gerschom hervorhebt, daß die Thora der einzige dem Volk verbliebene Rest der alten Herrlichkeit ist, so fühlen wir es, daß hier ein Mann zu uns spricht, der in der Tat diesen allein unserem Volk geretteten Schatz gehütet und auch gemehrt hat. In drangvoll finsterner Zeit hat er den nationalen Studien eine feste Grundlage gegeben, mit seiner Sorge für die Thora, die »augenerleuchtende«, die Blicke der Diaspora erhellt, ihr im Dunkel des Mittelalters ein Licht dargereicht, so daß es auch in der Nacht jener Zeiten beim ganzen Israel in Deutschland Licht war in seinen Wohnstätten. Mit Recht sagt daher sein mittelbarer Schüler, Raschi, von Gerschom, daß alle Gelehrten Deutschlands und Italiens von ihm der Lehre belebendes Wort empfangen haben und sich als seine Schüler betrachten müssen³⁾.

¹⁾ Vgl. hierzu Zunz, Lg. S. 238—239.

²⁾ Über diese S'licha siehe besonders Landshut *עמודי העבודה* S. 57—58. Darnach ist sie nach 1018 verfaßt. In der S'lichoth-Ausgabe für den litauischen Minhag, ed. Wilna 1864 heißt es nur *זה כטה* *יה שנים*; ob aus Zensurrücksichten? — Aus der Chronographie des Elias von Nisibis wissen wir, daß im Jahre 1008 od. 1009 Hakim, ebenso wie die Kirchen, auch die Synagogen in seinem Reiche zerstören ließ; vgl. Baethgen, Fragmente syr. u. arab. Historiker, S. 103 u. 153.

³⁾ Vgl. das oben erwähnte Responsum Raschis, wo es heißt: *ר' גדשום וצוק"ל שהאיר עינו הגולה וכולנו מפני חוקי וכל בני גלות אשכנז ובתים* *תלמידי תלמידיהו קן*. (Unter *בתים* ist Italien zu verstehen.)

Wenn hier auch Italien genannt ist, so trifft es insofern zu, als der aus dem Lehrhause eines Schüler Gerschoms, des Isaak b. Jehuda zu Mainz, hervorgegangene Talmudkommentar eifriges Studium in jenem Lande gefunden hat und auch im talmudischen Wörterbuch des Nathan b. Jehiel vielfach benutzt wurde¹⁾. So hat, indem die zuerst von Italien nach Deutschland gekommene Belehrung wieder diesem Lande zugute kam, es sich erwiesen, daß es auch in der Geistesgeschichte eine Vergeltung für Wohltaten gibt.

Die deutsche Judenheit, die nun durch Gerschom ihre literarische Selbständigkeit erhielt, hat auch insofern für weite Kreise wohlthuend gewirkt, als infolge der nachhaltigen Belehrung, die Raschi in den rheinischen Schulen zu Mainz und Worms empfangen hat, der Grund zu seinem für das Talmudstudium unentbehrlichen Kommentar gelegt wurde, und ferner Gerschoms eigene tiefgründige Auslegungsmethode durchaus fördernd für die das Halachastudium zur Höhe der Klassizität führende Tätigkeit der Tossafisten gewesen ist. Aber hiermit ist die Bedeutung des deutschen Judentums nach den Grundlagen, die es damals erhielt, bei weitem noch nicht erschöpft. Die durch das süditalienische Geschlecht des Schefatja aus Oria unter Vermittlung der mit ihnen verwandten Kalonymiden²⁾ nach Deutschland verpflanzte innige Vertiefung in das Gebet mit seiner Erhebung zu Gott, hat, unbeschadet ihres mystischen Einschlages, dem deutschen Judentum jene wahrhafte, aus Herzenseinfalt erwachsene tiefe Frömmigkeit verliehen, die die Judenheit der anderen Länder mit Ehrfurcht von den חסידים אשכנזי sprechen ließ. Sie gab ihm zunächst in Elieser b. Isaak, genannt den »Großen«, dem Verfasser des ארחות חיים, der aus jener Familie stammte³⁾, einen erhabenen Sittenlehrer. Sie ließ ihm ferner in dem gleichfalls zu diesem Familienkreise

¹⁾ Siehe hierzu Epstein in Steinschneider-Festschrift, S. 122 fg.

²⁾ Vgl. hierüber oben, S. 169.

³⁾ Vgl. das oben erwähnte Responsum Salomo Luria's.

gehörenden Samuel ben Kalonymos, gen. (יְהוֹסֵפִד), einen Mann erstehen, der, wie er, das Ideal des wirklichen חסידות vorbereitete und das deutsche Judentum mit dem Streben nach Lebensheiligung erfüllte, zugleich auch die Quellen der Halacha kritisch verwertete und so dem Talmudstudium neue Wege wies, die der aus seiner Schule hervorgegangene französische Tossafist Simson b. Abraham aus Sens²⁾ mit Erfolg weiter beschritt. Vollends aber in seinem Sohn Juda, gleichfalls הַחַסִּיד genannt, dem Träger eines Geistes, »in welchem Dichterisches, Göttliches und Sittliches ineinander verschmolzen«³⁾, hat das deutsche Judentum eine der edelsten Persönlichkeiten gezeitigt, die ihm den im hundertfachen Martyrium sich bewährenden Adel des Geistes und Gemütes verlieh: Standhaftigkeit im Glauben und Vertiefung in die Beschäftigung mit der Überlieferung haben so das deutsche Judentum im Mittelalter ausgezeichnet. Und merkwürdig! — Gerade von Regensburg, der Stadt Juda Hechassid's, wo, ganz im Gegensatz zu dessen Anschauungen über die Art des »Lernens«, gegen Ende des Mittelalters sich eine besonders scharfsinnige Methode des Talmudstudiums entwickelt hatte⁴⁾, kam, ebenso wie von dem nahen Nürnberg, die erfrischende und geistesweckende dialektische Art nach Polen⁵⁾. Dort entwickelte sie sich weiter zu einer noch

1) Über ihn siehe bes. Abr. Epsteins gründl. Abhdlg. in Horodeckis Hagoren IV, 81 fgg., und Simchuni-Simchowitz: החסידות האשכנזית בימי הביניים in Hazefira 1917, No. 12 u. passim, bes. No. 18 u. passim. Der geistige Zusammenhang zwischen der Familie des Schefatja und des Nebenzweiges der mit ihr verbundenen Kalonymiden, zu dem auch Samuel zu rechnen ist, erhellt aus der bei beiden auftretenden Legende von dem statt eines Esels im Triebwerk der Mühle eingespannten Löwen, wie von dem über Abu-Ahron und Samuel von ihren Vätern verhängten Befehl zur Auswanderung.

2) Er war ein Schüler des David b. Kalonymos aus Münzenburg, eines Verwandten und Schülers Samuels, vgl. Epsteins Artikel üb. Juda b. Kalonymos' talmud. Wbuch., Mschr. 1895, S. 448 u. S. 451, Anm. 13.

3) Vgl. Zunz, ZG.u.L., S. 125.

4) Über das Talmudstudium in Regensburg u. Nürnberg in dieser Zeit siehe Ehrentreu in Jahrb. d. jüd.-literar. Gesellschaft III, S. 205 fg.

5) Vgl. hierzu Wettstein in Günzigs האשכול VII, S. 147 fg., aus

heute zu bewundernden, leider vielfach verkannten Höhe, deren zwei hervorragende Träger, Salomo Luria und Meir Aschkenasi, Vater des berühmten Verfassers des *שפתי כהן*, mit Stolz und z. T. sehnsuchtsvollem Wunsch ihres deutschen Ursprunges gedachten¹⁾. So hat die polnisch-litauische Judenheit im Festhalten an der von Deutschland herübergenommenen Geistestätigkeit und an deutscher Sprache²⁾ sich einen noch bis in die jüngste Zeit dauernden Schutzwall gegen slawische Unkultur gebildet. Vermag das literarische Schaffen des deutschen Judentums auch nicht die Glanzleistungen der durch die günstigere Umgebung in sprachlicher und philosophischer Hinsicht uns anziehender erscheinenden Bildungsstufe der spanischen Glaubensgenossen aufzuweisen, so haben sie doch in weit höherem Maße eine wirklich nationale Kultur³⁾ hervorgebracht, die darum, im Gegensatz zu der der spanischen Juden, die späterhin im Orient fast ganz versandete, sich als für die Dauer auch in anderen Ländern triebkräftig und fruchtbringend bewährte.

Nachtrag.

Zu S. 168, Anm. 1. Betreffs der Bezeichnung *אשכנז* für Deutschland ist zu bemerken, daß sie doch schon im Brief Chasdai ibn Schaprut's an den Chazarenkönig und in einem Responsum von Hai in *שערי תשובה* No. 39 sich findet.

dessen Darlegungen man deutlich den geistigen Zusammenhang Polens mit den erwähnten süddeutschen Städten verfolgen kann.

¹⁾ Salomo Luria tut an einer Stelle seiner Schriften den mir nach dem Gedächtnis wohl bekannten Ausspruch, dessen Fundort ich aber z. Z. nicht mehr angeben kann: *אנו טבני אשכנז*, womit er bewußt auf den deutschen Ursprung hinweisen will. — Meir Aschkenasi bemerkt in seinem Responsenwerk *גבורת אנשים* No. 1 bezügl. der Schreibung von Brest-Litowsk: *אם יתן השם תמלא הארץ דעה וידברו כלם שפה אחת לשון אשכנז*.

²⁾ Vgl. hierzu Benzion Katz *ולישא ברו"פ לקורות היהודים ברו"פ*, S. 31—33.

³⁾ Zunz, a. a. O., S. 158—159.



Frankfurter Judenstätigkeiten im Mittelalter.

Von I. Kracauer-Frankfurt a. M.

Bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts gehörten die Frankfurter Juden dem Reiche an, sie waren »Kammerknechte« des Kaisers. Als solche hatten sie ihm besondere Abgaben zu entrichten, die jüdischen Reichssteuern, die für die spätere Regierung Ludwigs des Bayern jährlich 960 μ Heller betragen. Als Gegenleistung war das Reichsoberhaupt zu ihrem Schutz verpflichtet. Und Ludwig der Bayer war sich dieser Pflicht, wenigstens gegen die Frankfurter Juden, die sich seiner besonderen Gunst erfreuten, vollbewußt und hat in den stürmischen Zeiten seiner Regierung bei verschiedenen Gelegenheiten seinen schützenden Arm über sie ausgestreckt.

Ganz anders war die Haltung seines Nachfolgers Karls IV. Er sah in den Frankfurter Juden nur ein Regal, das man, wenn es galt, sich rasch in den Besitz großer Summen zu setzen, vorteilhaft veräußern konnte. Ein solcher Fall trat für ihn bereits bei seinem Regierungsantritt ein, als die bevorstehende Kaiserkrönung in Aachen großen Geldaufwand erforderte. Für 15200 μ Heller verpfändete er 1349 der Stadt Frankfurt seine Kammerknechte mit allen ihren Privatbesitzungen und Gemeindeliegenschaften.

Damit hebt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Frankfurter Juden an. Nicht daß sie ganz vom Reiche getrennt worden wären, noch behielt sich das Reichsoberhaupt gewisse Ansprüche an sie vor. Aber sie waren jetzt Untertanen der Stadt geworden, die alle Hoheitsrechte über sie, Gesetzgebung, richterliches Amt, Besteuerung usw. ausübte. Doch nur kurze Zeit erfreute sich die Stadt ihres Pfandbesitzes. Wenige Wochen später, am 24. Juli 1349, drangen die Geißlerscharen in die Stadt, metzelten die Juden

nieder und verbrannten ihre Häuser. Aber weder Rat noch Bürgerschaft konnten die Juden, die ihnen als Geldleiher unentbehrlich waren, lange missen, und so wirkten sie beim Kaiser die Erlaubnis aus, aufs neue Juden nach Frankfurt zu ziehen.

Seit 1360 finden wir also Juden wieder in der Stadt. Bei ihrer Neueinführung und noch geraume Zeit nachher werden die Juden zwar als Bürger beziehungsweise als Bürgerinnen in das städtische Bürgerbuch eingetragen¹⁾, aber die Eintragung erfolgte jetzt unter andern Formen wie bei den Christen, mit denen sie vor ihrer Vertreibung hierin völlig gleichgestellt gewesen waren. Während früher die jüdischen Neubürger gleich den christlichen 3^u Bürgergeld zu zahlen, den Nachweis einer Mark jährlicher Rente auf irgend einem städtischen Haus oder Grundstück zu führen und den Bürgereid zu leisten hatten²⁾, zahlten jetzt die Juden solche Aufnahmegebühren nicht mehr, sondern jeder einzelne schloß mit dem Rate einen Vertrag «eine Stättigkeit»³⁾, die die Bedingungen angab, unter denen er das Bürgerrecht erhielt und zugleich die Verpflichtungen, die er damit übernahm. Das Frankfurter Archiv besitzt für die Zeit von 1366 bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts noch eine Anzahl von Judenstätigkeiten, die für die Kenntnis der rechtlichen und gewerblichen Stellung der Juden in jenem Zeitraum von hoher Bedeutung sind.

Die Tage, in denen die Frankfurter Juden im Großhandel eine hervorragende Stellung eingenommen hatten, waren längst vorüber. Der Handelsneid der christlichen Mitbewerber hatte sie gänzlich daraus verdrängt, und so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß die Frankfurter Judenstätigkeiten sie nur noch als

¹⁾ S. Bürgerbuch 1375 II S. 9: aber es ist immerhin bezeichnend, daß diese Eintragung sich nicht im Bürgerbuche selbst, sondern auf der inneren Seite des vordern Pergamentdeckels befindet.

²⁾ S. Bücher, Die Bevölkerung von Frankfurt a.M. im 14. und 15. Jahrhundert S. 326.

³⁾ l. c. S. 540. Das Wort stedikeit bedeutet: 1. das Aufenthaltsrecht eines Juden in der Stadt, 2. die besonderen Vorschriften, an deren Beobachtung jeder Jude gebunden war, 3. die Abgaben, die er für die Aufnahme als Judenbürger zu entrichten hatte.

Geldleiher und Pfandinhaber, aber nicht als Handelsleute kennen. Wo den Juden Frankfurts der Handel in gewissen Artikeln gestattet war, haben wir uns stets zu vergegenwärtigen, daß es sich hierbei in erster Reihe um verfallene Pfänder handelte¹⁾.

Die älteste uns noch erhaltene Judenstätigkeit²⁾ ist eine Urkunde vom 31. August 1366³⁾. An diesem Tage nimmt der Frankfurter Rat Joselin (Joserlin) von Würzburg nebst seiner Frau Stulze und ihrem Gesinde »zu seinem Juden und Bürger« auf gegen eine jährliche an Martini fällige Abgabe von 10 guten schweren Gulden. Er gestattet ihm zugleich, da er auch Judenbürger in Mainz ist⁴⁾, den Schutz des Erzbischofs von Mainz weiter zu genießen. Irgend welche sonstige Bestimmungen enthält die Urkunde nicht, nicht einmal eine Angabe über die Dauer des Schutzverhältnisses. Wollte der Rat etwa Joselin dauernd an die Stadt fesseln? Fast möchte man es annehmen, da sein Reichtum und seine Bereitwilligkeit, diesen der Stadt zur Bestreitung ihrer Ausgaben zur Verfügung zu stellen, ihn dem Rat sehr willkommen machte.

Fünf Jahre später (am 3. Juli 1341)⁵⁾ datiert ist die Aufnahmeurkunde des Simon von Seligenstadt, seines Sohnes Samuel (Samvil) und derer beider Weiber und Kinder für die Dauer eines Jahres gegen Zahlung von 30 Gulden zu Martini.

¹⁾ Näheres hierüber in der Abhandlung des Verfassers: Aus der inneren Geschichte der Juden Frankfurts im 14. Jahrhundert, Abschnitt Handel der Frankfurter Juden S. 26 ff.

²⁾ Die Schlußworte aus dem Bürgerbuch 1360 (Urkundenbuch zur Geschichte der Juden in Frankfurt a. Main 1150—1400, S. 314): zu lihen 11 « junge 11 junge heller etc., so wie aus dem Bürgerb. 1366, Urkundenb. S. 316). Die Bemerkung bei Ysag von Mentze: wanne sie (sie die Kinder) eygen broet eyzsen, so sollen sie mit unsern herren tedingen sind wohl schon als Vorläufer einer Judenstätigkeit anzusehen.

³⁾ Urkundenbuch S. 84 nr. 202.

⁴⁾ S. Schaab, Diplomat. Geschichte der Juden zu Mainz S. 103.

⁵⁾ Urkundenb. S. 94 nr. 326. Die Urkunde ist mehrfach verbessert. Allem Anscheine nach wurde sie in den Achtziger des Jahrhunderts als Vorlage für den Bürgerbrief eines andern Juden benützt und dabei manches zugesetzt und verändert (Bücher l. c.).

Die Bestimmungen dieses Vertrages sind folgende:

1. Seligmanns Gerichtsstand ist ausschließlich das Frankfurter Schöffengericht. Diese Exemption von fremden Gerichten hatten bereits die Kaiser Ludwig der Bayer und Karl IV. dem Rate und den Juden Frankfurts bewilligt.

2. Seligmann und die Seinen genießen all die Rechte und Freiheiten, die die Juden vormals in Frankfurt gehabt, doch behält sich der Rat im einzelnen freie Hand vor¹⁾.

3. Er gelobt Seligmann ausgiebigen Rechtsbeistand, so oft dieser darum ansucht, und sichert ihm auch freies Abzugsrecht nach Entrichtung des jährlichen Zinses zu.

Auf das Geldleihgewerbe beziehen sich folgende Vereinbarungen:

4. die Höhe des Zinses wird für die Frankfurter Bürger auf 2 junge Heller pro « wöchentlich festgesetzt. (Für Nichtfrankfurter also höher).

5. Sollte Seligmann »aus Vergessenheit«²⁾ dagegen handeln, so hat er den widerrechtlichen Zins herauszugeben, eine Strafe aber trifft ihn nicht.

6. Nicht beleihbar sind nasse, blutige und Meßgewänder.

7. Das Leihprivileg gilt aber nicht für die Kinder Seligmanns. Wollen diese sich selbständig machen und Geld verleihen, so treten sie damit aus dem väterlichen Hausstand heraus und haben sowohl mit der jüdischen Gemeinde als mit dem Rat besondere Vereinbarung zu treffen.

Sehr wichtig war das Zugeständnis, daß Seligmann nicht zum Geldverleihen verpflichtet sei. An andern Orten waren die Juden als die privilegierten Geldgeber dazu gezwungen.

Fast wörtlich stimmen mit dieser Urkunde zwei andere aus den Jahren 1374³⁾ und 1379⁴⁾ überein.

¹⁾ Am Rande der Urkunde der bedeutungsvolle Zusatz: usgnommen daz wir sie setzen und ordeniren sollen, also uns duncket, daz daz nutzlich unde gut sy.

²⁾ von virgeszinheide oder wie es sus geschee.

³⁾ Urkundenb. S. 101 nr. 252.

⁴⁾ l. c. S. 111 nr. 281.

Anders dagegen lautet die einzige noch vorhandene Stättigkeitsurkunde aus dem Ende des Jahrhunderts, vom 25. Juli 1393; sie betrifft Seligmann von Gelnhausen und seine Familie¹⁾. Die Bestimmungen haben sich gegen früher etwas vermehrt und verschärft. So dürfen die Juden nicht mehr, wie einst Joselin von Würzburg, auch noch Bürgerrecht anderswo haben, es sei denn, daß der Rat damit einverstanden wäre: das Verfügungsrecht über die ihnen von den Frankfurter Bürgern ausgestellten Schuldbriefe wird beschränkt, sie dürfen diese nur an Frankfurter Juden, nicht aber anderwärts weiter geben. Zu den nicht beleihbaren Gegenständen kommen jetzt noch rohe, unverarbeitete Tuche, sofern deren Eigentümer den Juden nicht bekannt sind, hinzu. Zum ersten Mal finden wir in der Aufnahmeurkunde eine Strafandrohung; die Übertreter der Leihverbote müssen die Pfänder unter Verlust der darauf geliehenen Summen nebst Zinsen dem rechtmäßigen Eigentümern zurückerstatten.

Daß in der Urkunde eine besondere Abgabe, die Getränkesteuer²⁾, erscheint, ist keineswegs als weitere Belastung der Juden anzusehen, denn diese Abgabe galt auch für die Christen.

Es könnte auffallend erscheinen, daß eine Reihe von Vorschriften, die damals für die Juden Frankfurts erlassen wurden, wie Festsetzung des wöchentlichen Zinsfußes³⁾, Verbot auf Harnische zu leihen⁴⁾, oder sie zu kaufen⁵⁾, Verbot, Hausrat außerhalb Frankfurts zu verkaufen⁶⁾, Verbot, christliche Dienstmädchen und Ammen zu halten⁷⁾, Verbot einer geschlechtlichen Vermischung zwischen Juden und Christinnen⁸⁾, nicht in die damaligen Stättigkeitsurkunden mit aufgenommen worden sind, wie es später

1) Urkundenb. S. 196 nr. 420. Nach den vielen Korrekturen und Zusätzen zu schließen, ist sie ebenfalls nur eine Erneuerung bereits früher ausgestellter Stättigkeitsurkunden.

2) ... und sollen uns geben von iren winen und drancke zu ungelde und nydertzulegen

3) 1382 Urkundenb. S. 117 nr. 297.

4) l. c. S. 116 nr. 293. 5) l. c. S. 117 nr. 296.

6) l. c., wohl um 1382. 7) 1386 l. c. S. 126 nr. 319.

8) l. c.

geschah. Man faßte aber im 14. Jahrhundert die Stättigkeiten eigentlich nur als Aufnahmeurkunden auf.

Für eine längere Frist als auf 3 Jahre¹⁾ ist seit den Achtzigern des Jahrhunderts keine Stättigkeit abgeschlossen worden. Der Rat wollte sich schon aus finanziellen Gründen auf keinen längeren Zeitraum binden und sich nicht der Möglichkeit berauben, falls sich die Vermögensverhältnisse der Neubürger gebessert hätten, sie dementsprechend höher zu besteuern. Andererseits mußte er auch die Kehrseite davon in Kauf nehmen und die Steuer bei verminderter Einnahme herabsetzen, wofür die Rechenbücher manches Beispiel liefern.

Nach Ablauf der vereinbarten Aufenthaltsfrist trat die Frage an den Rat oder vielmehr an die städtischen Rechenherren, denen er die Judenangelegenheiten übertragen hatte, heran, ob sie die Stättigkeit erneuern wollten. Wo nicht besondere Gründe dagegen sprachen, etwa wenn der fragliche Jude einen üblen Leumund genoß, oder Streit und Zänkereien in der Gemeinde veranlaßt, dem Rat wegen seiner auswärtigen Rechtshändel viel Scherereien bereitet hatte, oder mit den Abgaben im Rückstande geblieben war, erfolgte dann die Erneuerung der Stättigkeit ohne Anstand²⁾. Aber auch den Juden stand es jederzeit frei, die Stättigkeit aufzusagen; der Rat hatte ihnen, wie alle Urkunden beweisen, stets freies Abzugsrecht zugestanden³⁾; sie hatten ihm nur den beabsichtigten Weggang einen Monat vorher anzuzeigen. Alsdann setzte er den Schuldnern einen Termin zur Einlösung der Pfänder und der Schuldbriefe an.

Da ist nun eine Tatsache auffallend. Wenn schon die christ-

¹⁾ Noch 1379 wird Mose von Fritzlar auf 4 Jahre aufgenommen (Urkundenb. S. 111 nr. 281).

²⁾ So Calman, von 1360—1391; Joseph von Miltenberg 1360—1385, der Arzt Jakob 1364—1391 usw.

³⁾ So heißt es z. B. in der Stättigkeitsurkunde für Anselm von Gemünden und die Seinen (1374): unde wan den juden nicht fūget hie zu wonen, so mogen sie faren unde flieszen mit irme liebe unde gūde, war sie wollin, ane alle geverde.

liche Bevölkerung der damaligen Zeit in Frankfurt stark fluktuierte, so in noch viel höherem Grade und zwar aus ganz anderen Gründen die jüdische. Sie bildete ein unstätes, fortwährend in seinem örtlichen Personenstand wechselndes Völkchen¹⁾, durch kein inneres Band an die Stadt geknüpft²⁾. In einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum tauchen immer neue Juden in den Rechen-, Bürger- und Gerichtsbüchern an Stelle der alten auf, die, nach vorübergehendem Aufenthalt in Frankfurt, wieder zum Wanderstab gegriffen hatten.

Nachstehende Tabelle, aus der wir auf Grund der Rechenbücher die Aufenthaltsdauer von 140 Juden in der Zeit von 1360—1400 ersehen können, möge dies erhärten³⁾.

Aufenthaltsdauer der Juden:

<i>Weniger als 1/2 Jahr</i>	<i>1 Jahr</i>	<i>ca. 1 1/2 Jahr</i>	<i>2 Jahre</i>	<i>3 Jahre</i>	<i>4 Jahre</i>
2 = 1,36%	46 = 30%	0,7%	21 = 15%	20 = 15%	14 = 10%
<i>6 Jahre</i>	<i>7 Jahre</i>	<i>8 Jahre</i>	<i>9 Jahre</i>	<i>10 Jahre</i>	<i>11 Jahre</i>
8 = 5,7%	2 = 1,36%	4 = 2,7%	1 = 0,7%	1 = 0,7%	2,7%
<i>12 Jahre</i>	<i>14 Jahre</i>	<i>16 Jahre</i>	<i>19 Jahre</i>		
4 = 2,7%	1 = 0,7%	1 = 0,7%	1 ⁴⁾ = 0,7%		
<i>20 Jahre</i>	<i>23 Jahre</i>	<i>28 Jahre</i>	<i>32 Jahre</i>		
3 = 2,7% ⁵⁾	1 = 0,7% ⁶⁾	2 = 1,36% ⁷⁾	1 = 0,7% ⁸⁾		

1) S. Bücher: »Zur Statistik der fluktuirenden Bevölkerung« I. c. S. 602 ff.

2) Bücher sagt dies von dem Handwerksgesinde, namentlich den Knechten in Frankfurt am Ende des 14. Jahrhunderts.

3) Freilich nicht mit absoluter Sicherheit. Dies liegt in der Art und Weise wie die Rechenbücher während dieses Zeitraumes geführt wurden, die von der Sorgfalt und Genauigkeit unserer Rechenbuchführung weit entfernt ist (s. hierüber Bücher, Der öffentliche Haus-

Wir entnehmen aus dieser Zusammenstellung, daß die Zahl der Juden, die sich nicht länger als 3 Jahre in der Stadt aufgehalten haben, 90 betrug oder 64,3%; rechnen wir noch die mit vierjährigem Aufenthalt hinzu, so erhalten wir 104 Juden oder 74,3%. Wir vermögen nur in den seltensten Fällen anzugeben¹⁾, was den überwiegenden Teil der Juden veranlaßt hat, nur so kurze Zeit auf dem Boden Frankfurts zu weilen. Zu starke Steuerbelastung oder sonstiger Druck hatte sie wohl nicht von dort getrieben, anderswo ging es ihnen schwerlich besser, der Rat hatte sic¹⁾ ihrer in bedrängten Zeiten stets angenommen. Vielleicht war aber bei vielen der Grund zur Auswanderung die Schwierigkeit der Existenz, die Konkurrenz teils der Glaubensgenossen, deren Zahl viel größer war als die Rechenbücher angeben, teils der christlichen Kreise. Man durchblättere nur einmal die Liste der christlichen Gewerbetreibenden und Handelsleute jener Zeit, die Dietz in seinem Werke »Frankfurter Handelsgeschichte« zusammengestellt hat. Eine stattliche Anzahl von Händlern mit Wolle und Tuch, mit Eisen, Kupfer und Edelmetall, mit Leinwand, Rauchwerk, Farbstoff, mit Hafer und sonstiger Frucht, mit Honig und Wein, mit Spezereien, mit Fischen und Holz usw. tritt uns da entgegen. Wo blieb da noch viel Raum für die Erwerbstätigkeit der Juden übrig?

halt der Stadt Frankfurt im Mittelalter. Die Angaben müssen durch anderweitige Quellen, wie sie uns die Bürger- und Gerichtsbücher bieten (s. Urkundenbuch S. 312—906), kontrolliert und ergänzt werden.

⁴⁾ Joseph von Kassel 1360—1378.

⁵⁾ Simon von Seligenstadt von 1360—1379, Seligmann von Linnich 1381—1400 und Joselin von Marburg 1363—1384.

⁶⁾ Joseph von Miltenberg 1366—1388.

⁷⁾ Seligmann von Gelnhausen 1373—1400 und der Judenarzt Jakob 1364—1391.

⁸⁾ Kalman von Mainz 1360—1391. Seine Kinder sind noch nach 1391 längere Zeit in Frankfurt.

¹⁾ So sagen manche Juden deswegen die Stättigkeit auf, weil ihre auswärtigen geschäftlichen Beziehungen einen anderen Aufenthaltsort für sie verlangen.

Das erste Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts änderte an den geschilderten Verhältnissen nur wenig; die wenigen Stättigkeitsurkunden, die aus dieser Zeit auf uns gekommen sind¹⁾, weichen in keinem Punkte von den früheren ab; nur im Jahre 1403 werden auch »bereitete« Tuche für nicht beleihbar erklärt, wenn ihr Eigentümer dem Juden nicht persönlich bekannt ist.

Seit der Mitte der Zwanziger des 15. Jahrhunderts tritt eine Änderung in den Aufnahmeformalitäten ein; wir haben nicht mehr besondere für den einzelnen Hausvorstand ausgestellte Stättigkeitsurkunden. Offenbar war dies zu umständlich, man fand es bequemer, Register²⁾ anzulegen, die den Namen der Hausvorstände mit allen ihren Angehörigen, auch Schwiegersöhnen und Schwiegertöchtern, nebst dem Dienstpersonal, die Dauer des Aufenthaltes und die Höhe der jährlichen Abgabe enthielt. Diese wurde nicht etwa in der Weise angesetzt, daß die Gesamtgemeinde, wie in Köln, für eine Reihe von Jahren eine Pauschalsumme zu zahlen hatte, die sie dann unter ihre Mitglieder verteilte³⁾, sondern, wann die Zeit für die Erneuerung der Stättigkeit herannahte, berieten sich Rat und Rechenherren⁴⁾ in Sitzungen, die sich oft tagelang hinzogen, über die den Juden gegenüber einzuschlagende Haltung, ob man

1) So die Aufnahmeurkunde für Gütlin von Eppstein und ihren Eidam Jakob in Untergew. E 56 G 23 aus dem Jahre 1410, oder für Kele, Tochter des Gottschalk von Kreuznach l. c. E. 55 B 2.

2) Solche Register haben wir aus verschiedenen Jahren des 15. Jahrhunderts: das älteste umfaßt die Jahre 1401—1403 (in Untergew. E 65 G 15) dann das Register vom Jahre 1412 (taxus judeorum), vom Jahre 1424—1428 (in Untergew. E 56 G 44: Nachricht und Verzeichnis, wie die Juden anno 1424 der Stättigkeit wegen geteidingt), vom Jahre c. 1431, Untergew. E 56 G 5 (abgedruckt bei Bücher Seite 559—560); aus dem Jahre 1468 (Untergew. E 56 G 40), 1473 (Untergew. E 56 C 6, abgedruckt bei Bücher S. 560—562), aus dem Jahre 1475 (in Untergew. E 56 G 15).

3) Näheres hierüber bei Weyden, Gesch. der Juden in Köln, S. 202 und S. 203.

4) So z. B. Rechenbuch 1413 fol. 69^a: 6 u 1 6 h. virczerten brgm. und die rechenm. zwene tage, als sie by ein waren von der juden wegin umb ir sted. zu tedingen.

sie weiter in der Stadt dulden — Ende der Dreißiger war eine starke Partei dagegen, und drang sie auch nicht durch, so wurde die Stättigkeit für geraume Zeit doch nur auf ein Jahr verlängert — ob man die Aufnahmegebühren erhöhen, ob neue Verordnungen zu erlassen seien usw. Auf Grund dieser allgemeinen Instruktion verhandelten die Rechenherren, denen der Rat hierbei völlig freie Hand ließ, mit den einzelnen Hausvorständen über die Höhe der Aufnahmegebühr und seit 1462, als die Juden das Judenquartier beziehen mußten, auch über die Höhe des Hauszinses. Beide Gebühren suchten die Rechenherren bei Erneuerung der Stättigkeit möglichst zu steigern. In das neue Register wurden dann auch Wünsche einzelner Juden aufgenommen, so z. B. der des Hochmeisters (Rabbiners) im Jahre 1428, zwanzig Studenten unterrichten zu dürfen gegen das Versprechen, sich vom Geldleihen ganz fern zu halten, oder das Gesuch Simons im Jahre 1428 um genaue Festsetzung des Weinungeldes usw.

Während dieses Zeitraumes waren zu den früheren Judenverordnungen einige andere hinzugetreten. Der Rat ließ sie 1424 zusammenstellen unter dem Namen »der juden stedikeit«; sie sollte den Juden in der Synagoge durch den Ratsschreiber alljährlich verlesen werden¹⁾. Diese Aufzeichnung gilt für die älteste bisher bekannt gewordene allgemeine Judenstätigkeit und ist deswegen von Bedeutung, weil jede Stättigkeit als ein untrüglicher Gradmesser für die jeweilige Lage der Juden gelten kann. Daß sie auffallend dürftig ist, ist ein Beweis dafür, daß die Stellung der Frankfurter Juden damals noch nicht so ungünstig war. Wir begegnen in ihr den uns aus den früheren Stättigkeitsurkunden bereits bekannten Leihverboten — zu den nicht beleihbaren Gegenständen treten noch gefärbte Wollstoffe hinzu; ferner die ins geschäftliche Leben tief einschneidende Bestimmung, daß

¹⁾ Abgedruckt von Kriegk in Mitteilungen des Vereins für Gesch. und Altertumskunde in Frankfurt a. M. II, S. 200f. Dort muß es Zeile 13 von unten mit anstatt nit heißen, ebenso S. 202, Zeile 11 von oben. — Diese allgemeinen Judenstätigkeiten sind also nicht mit den früheren Aufnahmeurkunden, die den gleichen Namen führen, zu verwechseln.

die Juden liegenden Besitz (eige und erbe) und Gülden ihrer Schuldner, die ihnen gerichtlich zuerkannt worden waren, nicht behalten, sondern sofort an Bürger der Stadt zu veräußern hätten. Der Rat wollte damit verhindern, daß die Juden, wie noch am Anfang des Jahrhunderts, Grundbesitz erwürben und dadurch seßhaft würden.

Charakteristisch ist der Schlußsatz der Stättigkeit. Der Rat erklärt darin seine Bereitwilligkeit, die Juden, wenn sie ihn darum ansprächen, nach Kräften zu schützen, nur wollte er nicht gegen den Kaiser, falls dieser Forderungen an sie stelle, bis zum äußersten vorgehen ¹⁾).

Mehr als zwei Menschenalter vergehen, bis wir wieder auf Stättigkeiten stoßen ²⁾. Wir nähern uns damit dem Ausgang des Mittelalters. Immer mehr hat sich die Lage der Juden in Deutschland verschlechtert, immer mehr sind die christlichen Bürger bemüht, die Kluft zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen zu erweitern. Auch die Geschichte Frankfurts bietet einen Beleg für diese betäubende Erscheinung. Schon der Bau eines Judenghettos, der allerdings der Stadt von Kaiser Friedrich III. und dem Papste Pius II. aufgenötigt ward, sperrte die beiden Konfessionen völlig von einander ab und vergrößerte dadurch die Entfremdung zwischen ihnen. Erst seit dieser Zeit, besonders seit den Achtzigern des Jahrhunderts, häufen sich die Bestimmungen, die die Juden in sozialer Hinsicht immer tiefer herabdrücken, sie von jeder »Kaufmannschaft« ausschließen und sie nur auf das

¹⁾ So sind die Worte wohl zu verstehen, »aber gein irme rechten herren czu notdedingen oder sie hertlich gein ihm czu hanthaben, sij in nit dogelich. — Auffallend ist, daß das Verbot des Spielens für die Juden 1402 l. c., S. 196 und die Verordnung über die christlichen Dienstboten der Juden und über geschlechtliche Vergehungen zwischen Juden und Christinnen, sowie über die Aufenthaltsdauer fremder Juden in die Stättigkeit nicht aufgenommen worden sind.

²⁾ Zunächst die in ad Untergew. D, B, sie enthält 5 Blätter, von denen das fünfte nicht ganz beschrieben ist, nach der Schrift zu urteilen, aus dem Ende des 15. Jahrhunderts.

Leih- und Trödelgeschäft beschränken wollen. Den gleichen Geist der Unduldsamkeit und Unterdrückung atmen die Stättigkeiten dieser Zeit¹⁾. Die Bewegungsfreiheit der Juden suchen sie möglichst einzuengen; ihr eigentlicher Aufenthaltsort soll nur die Judengasse sein; wer nicht Geschäfte in der Stadt hat, wie die Minderjährigen oder die Judenstudenten (die Schalanzen), soll sich dort nicht blicken lassen. Vom Palmsonntag bis nach Ostern hat jeder Jude in der Gasse zu bleiben; mit einem halben Gulden wird bestraft, wer, ohne vorgeladen zu sein, das Rathaus betritt. Seit 1500 dürfen in der Stadt nicht mehr als zwei Juden nebeneinander gehen; des Spaziergehens haben sie sich durchaus zu enthalten; beim Einzug hoher Herrschaften müssen sie sich sofort in die Gasse zurückziehen. Übrigens bleiben an den Sonntagen und an den christlichen Feiertagen die Tore der Gasse verschlossen; kein Jude durfte sich dann außerhalb des Ghettos aufhalten. Wo sie sich aber auch zeigten, überall hatten sie an ihren Kleidern die Judenabzeichen zu tragen, eine Aufforderung für den vornehmen und gemeinen Pöbel, an ihnen ihr Mütchen zu kühlen.

Auch im Pfandgeschäft treten Verschärfungen ein; ein solches durfte zur Nachtzeit überhaupt nicht geschlossen werden. Außer den uns bereits bekannten Gegenständen werden Kreuze, Kelche und «Kirchengezierde», gestrichene Baumwolle und Baumwollengarn, Gewänder und Waffen aller Art, auf denen das Zeichen des Rates zu erkennen war (also städtischer Besitz), als Pfänder nicht mehr zugelassen, ferner durften seit 1494 liegende Güter nicht mehr beliehen werden. Aus weiteren Bestimmungen erkennen wir das Bestreben der Gesetzgebung, den christlichen Kleinbürger

¹⁾ Die Stättigkeiten in Untergew. E 46 U u und Untergew. E 46 W w; (in beiden sind lose Zettel). Beide sind wohl gleichzeitig, aus der Mitte des XVI. Jahrhunderts, Sammlungen verschiedener Staatsdekrete vom Jahre 1433 bis 1541, bezieh. 1543, ohne Wahl und Zusammenhang an einander gereiht. Die letztere Stättigkeit ist viel ausführlicher und hat bei sehr vielen Verordnungen das Datum ihres Erlasses. Ähnliche Abfassungen aus dem Ende des 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts in Gesetzbuch 3 Blatt 105 ff. (s. Bücher I. c. S 528 Anm.).

vor jeder Konkurrenz zu schützen¹⁾. So ward den Juden der Kleinhandel mit gewissen Artikeln, wie mit Spezereien, gesponnener, gezwirnter und ungezwirnter, gefärbter und ungefärbter Seide und seidener Schnur unter einem Pfunde nicht gestattet, ebensowenig durften sie das Tuch ellenweise ausschneiden und verkaufen.

Am schwerwiegendsten aber war das Verbot, Waren auf dem Markte oder in den Läden und in Gewölben öffentlich feil zu bieten. So waren denn die Juden vorzugsweise auf das Hausieren angewiesen. Auch im eigentlichen Geldleihgeschäft traten manche Einschränkungen ein. Schuldbriefe, von unmündigen und unverheirateten Bürgersöhnen ausgestellt, waren jetzt ungültig, ebenso die von Ehemännern, zu denen die Ehefrauen nicht ihre Zustimmung gegeben, oder solche, die länger als zwei Jahre im Besitz des Gläubigers geblieben waren. Besonders verhüten wollte der Rat, daß zu viel jüdisches Kapital in Frankfurt arbeitete. Aus diesem Grunde verbot er seinen Juden, mit auswärtigen Glaubensgenossen ein Kompagniegeschäft zu betreiben oder sich von ihnen kommanditieren zu lassen.

Das 16. und der Beginn des 17. Jahrhunderts hatten es fertig gebracht, diese Beschränkungen noch ansehnlich zu vermehren. Die Stättigkeit des Jahres 1616, die von den kaiserlichen Kommissarien, dem Erzbischof Johann Schweickhard von Mainz und dem Landgrafen Ludwig von Hessen-Darmstadt festgesetzt ward, enthält nicht weniger als 118 Paragraphen, wobei sich die kaiserliche Majestät noch vorbehielt, »diese Ordnung nach Gelegenheit der Zeit und Leufften . . . ihres Gefallens allwegen zu mehren . . . und eine neue zu machen. Der Raum gestattet mir nicht, auf diese Stättigkeit näher einzugehen.

Zwei Jahrhunderte lebten die Frankfurter Juden unter der unerträglichen Tyrannei dieser Ordnung, bis sie durch den Sturmwind der neuen Zeit wie ein Kartenhaus zusammenstürzte und einer menschenwürdigen Behandlung der Juden Platz machte.

¹⁾ Auch vor der christlichen von Seiten der Nichtbürger der Stadt.



Die Bezeichnung „jüdische Nation“.

Eine Untersuchung
Von I. Elbogen-Berlin.

Die Frage des Volkstums der Juden ist wieder einmal aktuell und wird wahrscheinlich, ehe diese Blätter erscheinen, wichtige politische Entscheidungen veranlassen. Die vorliegende Untersuchung zu Ehren des Forschers, dem ich die Einführung in das Studium der jüdischen Geschichte verdanke, betrifft nicht eine praktische, sondern eine theoretische Frage, nicht das soziologische Problem, ob und in welchem Sinne die Juden eine Nation sein mögen¹⁾, sondern die quellengeschichtliche Frage, wann und in welcher Bedeutung die deutsche Bezeichnung »jüdische Nation« zuerst vorkommt.

Gemeinhin hört man, auch Sachkenner, die Meinung vertreten, daß noch Moses Mendelssohn, noch David Friedländer von ihrer Gemeinschaft als der »jüdischen Nation« sprachen, daß erst später Wort und Sache geleugnet wurden. Noch Moses Mendelssohn, noch David Friedländer? Wer denn vorher? In den deutsch geschriebenen Quellen früherer Zeiten findet man die Bezeichnung, soweit meine — allerdings lückenhafte — Literaturkenntnis reicht, so gut wie gar nicht. Amtliche Schriftstücke sprechen gemäß den alten lateinischen Bezeichnungen (Judaei, Universitas Judaeorum) von Juden, Jüdischheit, Jüdenschaft, Judengemeinde oder jüdischer Gemeinde²⁾, aber nirgends

¹⁾ Von der neuesten Literatur über die Fragen seien hier nur Constantin Brunner, der Judenhaß und die Juden, und J. Klatzkin, Probleme des modernen Judentums, genannt.

²⁾ Man vergleiche beispielsweise die zahlreichen Urkunden bei

vom »jüdischen Volke« oder der »jüdischen Nation«. Ebenso steht es mit der Literatur. Von Luther bis Lessing ist mir kein deutscher Schriftsteller bekannt, der die Juden seiner Zeit als jüdisches Volk oder jüdische Nation benennt. Man blättere z. B. den ganzen Schudt¹⁾ durch und wird außer in Zitaten — über die später — und einigen allgemeinen Wendungen in der Einleitung dem Ausdruck kaum begegnen. Das ändert sich im Zeitalter der Aufklärung: mit einem Male wird bei Juden und Christen, bei Freund und Feind, die Bezeichnung »jüdische Nation« geläufig. Aus der umfangreichen Literatur seien nur einige²⁾ Beispiele angeführt.

Moses Mendelssohn hegt »zu den erlauchtesten und frömmsten unter den Rabbinern und Ältesten seiner Nation das Zutrauen, daß sie auf alle Religions- und Synagogenzucht gern Verzicht leisten«³⁾. David Friedländer bespricht die Einwendungen gegen die Aufnahme der Juden in den Bürgerverband und fordert, daß »man die Nation nach dem beurteilt, was sie durch den Geist ihrer Religion teils schon ist, teils noch werden kann«⁴⁾. Von Friedländers Geist sind die Eingaben erfüllt, in denen die Juden Preußens die Verbesserung ihrer bürgerlichen Stellung nachsuchen. In der Vorstellung der »Ober Landes und Ältesten der hiesigen [Berliner] Judenschafft nahmens sämtlicher Judenschafften« vom 6. II. 1787, die den Anlaß zur Inangriffnahme einer Reform des Judenwesens gegeben hat, heißt es: »Schon lange seufzen wir unter der Last unaufbringlicher Abgaben und unter dem nicht weniger harten Druck der Verachtung. Beide

L. Feilchenfeld, R. Joselman von Rosheim, bei L. Geiger, *Gesch. d. Juden in Berlin*, bei S. Salfeld in *Judaica*, Festschrift für H. Cohen.

1) J. J. Schudt, *Jüd. Merkwürdigkeiten*. Vgl. Vorrede u. I 445.

2) Konkordanzartige Vollständigkeit ist weder beabsichtigt noch notwendig.

3) Vorrede zur *Überstzg. der Rettung d. Juden von Men. ben Israel*, g. E.

4) *Akten-Stücke, die Reform der Jüd. Kolonien in den Preuß. Staaten betr.*, Berlin 1793, Einl. S. 27.

haben unsere Nation herabgedrückt usw.»¹⁾, und so kehrt in allen folgenden Eingaben bis 1800 die »jüdische Nation« häufig wieder²⁾.

Von christlichen Autoren sei in erster Reihe Chr. W. Dohm erwähnt, dessen für die Beurteilung der Judenfrage epochemachendes Buch »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«³⁾ ständig von den Juden als Nation spricht, ebenso wie die Zustimmungen und Ablehnungen, die sich im Anschluß an das Buch in großer Zahl vernehmen ließen. Aber auch in amtlichen Schriftstücken wird der Ausdruck üblich, in den zahlreichen Akten zur Entstehungsgeschichte des preußischen Edikts betr. die bürgerlichen Verhältnisse der Juden vom 11. III. 1812 bedienen sich Befürworter und Gegner einer neuen Judengesetzgebung gleichmäßig des Ausdrucks »jüdische Nation«⁴⁾. Selbst in die Gesetzessprache ist er übergegangen, das Religionsedikt vom 9. VIII. 1788 nennt unter den in den preußischen »Staaten bisher geduldeten Sekten« »außer der jüdischen Nation, die Herrenhuter usw.«⁵⁾.

Woher stammt diese veränderte, gerade in Berlin beliebte Ausdrucksweise⁶⁾? Schudts Zitate weisen auf die außerdeutsche Literatur, wo der Sprachgebrauch 1½ Jahrhunderte älter ist. Simone Luzattos *Discorso circa il stato de gl'Hebrei*⁷⁾ — der erste soziologische Versuch über die Juden — beginnt gleich die Vorrede mit den Worten »la nazione hebraea« und stellt sich die Aufgabe,

1) L. Geiger a. a. O., II. 159 f.

2) Vgl. I. Freund, die Emanzipation der Juden in Preußen, II. 91, 104, 134 f., 151 u. noch Nov. 1808 S. 402.

3) Berlin 1781, Neue Aufl. mit Berücksichtigung der Kritik 1783

4) Vgl. Freund das. S. 63 ff. 123 ff. 208. 300 u. ö.

5) *Novum Corpus Constitutionum Marchicarum*, VIII, 2177 (1788 No. 49). Auch im Entwurf seines Judengesetzes spricht der Minister v. Schroetter von »Einsassen der jüdischen Nation« (§ 77) bei Freund II. 237.

6) An eine Übersetzung aus dem Hebräischen ist nicht zu denken, da ein hebräisches Äquivalent für »jüdische Nation« damals nicht vorhanden war.

7) Venedig 1634. Vgl. *Jew. Encycl.* VIII, 226.

nachzuweisen, »che la nation hebraea dimorante nella Inclita Citta, di Venetia« der Stadt großen Nutzen bringt¹⁾. Menasseh ben Israel wendet sich an Oliver Cromwell »in behalfe of the Jewish Nation« und verweist auf Sir Edward Nicholas Schrift »An Apologie for the Honorable Nation of the Jews, and all the Sons of Israel (1648)«²⁾. Bei Menasseh haben wir es mit einer Übersetzung aus dem Holländischen »de Joodsche Natie« zu tun.

Allein auch außerhalb Deutschlands ist der Sprachgebrauch nicht alt. Holländische Urkunden aus der Zeit Karl V. kennen nur den Ausdruck »Joden«³⁾, spanische sprechen von Judios oder Hebreos⁴⁾. Eine neue Bezeichnung geht auf die aus Portugal ausgewanderten Marranen⁵⁾ zurück. Wo sie sich niederließen, wahrten sie zunächst den Schein des Christentums; nicht als Juden suchten sie das Aufenthaltsrecht nach, sondern als Portugiesen, als Portugiesische Nation⁶⁾. Das läßt sich im einzelnen deutlich verfolgen. Das Privileg Heinrich II. für die Juden in Bordeaux vom Jahre 1550 wird verliehen an »marchands et autres Portugais, appelés nouveaux chrétiens«⁷⁾. Da dieses Privileg wohl dem Parlament von Paris, aber nicht dem von Bordeaux

¹⁾ Das. S. 5.

²⁾ Vgl. L. Wolf, Men. b. Isr. Mission to Oliver Cromwell, S. 103

³⁾ Vgl. H. J. Koenen, Geschiedenis der Jüden in Nederland S. 127 f. Trotz der zahlreichen Veröffentlichungen über Juden in Holland ist das Urkundenmaterial nicht gesammelt.

⁴⁾ Von Juden in Spanien gilt das Gleiche. Es sei daher auf Is. Aboab Nomologia Kap. XXVI. 288 ff. sowie auf die Urkunden bei Amador de los Rios, Judios de España S. 184, 187 u. ö. verwiesen.

⁵⁾ Über den Sinn des Wortes kann kein Zweifel mehr bestehen, seitdem Art. Farinelli in der Festschrift für Pio Rajna (S. 491—555) nachgewiesen hat, daß es im Sprachgebrauch aller romanischen Völker »Schwein« bedeutet. Marranen waren also »Saukerle, welche sich mit dem Judentum befleckten«.

⁶⁾ Genau so wie andere Kaufleute sich nach Landsmannschaften zusammenschlossen, z. B. die Niederländer in Hamburg, die oft mit den Portugiesen verglichen wurden. Vgl. die verschiedenen Bedeutungen von Natio bei Du Cange-Favre Gloss. Lat. V. 573.

⁷⁾ Th. Malvezin, Histoire des Juifs à Bordeaux, S. 106 ff.

vorgelegt war, richtet Heinrich III. kurz nach seiner Thronbesteigung, 1574, an dieses die Aufforderung, die Leute «de la Nation portugaise» in den Genuß ihrer Rechte zu setzen¹⁾. So lebten »die Spanier und Portugiesen« in Bordeaux als »gute Katholiken«, ließen ihre Kinder zur Taufe bringen und ihre Ehen in der Kirche einsegnen als N. N. de la nation²⁾. Mit der Zeit änderten sich die Verhältnisse, die Juden wagten es, sich offen zur jüdischen Religion zu bekennen und offen alle jüdischen Kultushandlungen zu vollziehen³⁾. Das hatte zur Folge, daß sie auch ihre Selbstbezeichnung änderten und sich »Nation juive portugaise« nannten⁴⁾. Sehr bezeichnend ist, daß auch die wenigen aus Avignon nach Bordeaux eingewanderten jüdischen Familien sich in einem Gesuch um Ordnung ihrer Angelegenheiten »Nation avignonnaise« nannten⁵⁾.

Ganz wie in Bordeaux vollzog sich die Ansiedelung der Juden in Hamburg. »Etzliche vornehme portugiesische Kaufleute haben sich anhero aus Portugal cum familia begeben; der Rat war der Meinung, daß sie katholische Christen seien, erst nach geraumer Zeit hat er erfahren, daß sie der jüdischen Superstition zugethan«, so berichtet der Rat der Bürgerschaft (1605)⁶⁾. Die Verhandlungen über die Niederlassungsbedingungen, unter denen die Neuangekommenen durchsetzen, daß die Unterlassung der Taufe ihrer Kinder oder der kirchlichen Eheschließung nur mit Geldbußen geahndet werden soll, führt »die portugiesische Nation«⁷⁾. Unter dem Namen »Rolla der portugiesischen Nation« ist ein amtliches Verzeichnis aus dem Jahre 1612 mit genauen Angaben über Namen, Familien und Wohnungen der Portugiesen

1) d: s S. 110.

2) Vgl. die Auszüge aus den Registern das. 125 ff.

3) Cirot, Recherches sur les Juifs Esp. et Port. I 23 ff. 154 ff.

4) Vgl. den Schriftwechsel bei Liber REJ. 64, 255 ff. und die Schrift »Essai sur la colonie de Surinam avec l'histoire de la Nation juive Portugaise, y établie« usw., Param. 1788.

5) Malvezin das. S. 210.

6) Vgl. A. Feilchenfeld in Ztschr. d. Ver. f. Hambg. Gesch. X. 201⁴⁾.

7) das. S. 236.

erhalten¹⁾. Den Kaufvertrag über den Friedhof in Altona schließen »portugiesische, itziger Zeit in Hamburg residierende Kaufhändler für sich und im Namen und von wegen ihrer gesamten Nation, wobei ebenfalls verabredet wird, nicht nachzufragen »was für Religion sie die Portugiesischen zugethan«²⁾. Aber auch nachdem die Portugiesen längst als Juden erkannt sind, bleibt ihre amtliche Bezeichnung »die portugiesische Nation«. So führt die erste Judenordnung von 1612 den Titel »Designatio Articulorum, worauf sich E. E. Rath mit der portugiesischen Nation verglichen«³⁾, und dieser Titel ist ihr geblieben; zu den »revidierten Articuli von 1697 liegen »Höchstnötige Anmerkungen von Seiten der portugiesischen Nation vor⁴⁾. Das Portugiesisch geführte Gemeindebuch »Livro da uniao geral da Naçao comesado nesta Cidade de Hamburgo«, enthält zu 1653 ein Verzeichnis der deutschen Juden, »die in dieser Stadt wohnen dürfen als Diener der portugiesischen Nation«⁵⁾.

Auch in Holland nennen sich die eingewanderten Marranen »die portugiesische und spanische Nation«. So schließen 1605 Bürgermeister und Regierung von Haarlem einen Vertrag mit »die van de Portugeesche ende Spaensche Natie affcoemstich van de Orientaelsche ende Westersche Hebreen ofte Joden«⁶⁾. Abraham Coën de Herrera erwähnt in seiner Approbation zu Menasseh ben Israels Conciliador »los Señores dela nacion Portuguesa«⁷⁾. Aber in Holland ändert sich das Bild. Hier, wo die Marranen von Anfang an als Juden leben durften, hat früh die Bezeichnung »Hebreeuwsche Natie« oder »Joodsche Natie«⁸⁾ Platz gegriffen oder, analog dem jüngeren Sprachgebrauch in Bordeaux, »die

¹⁾ Reils, das. II. 376 ff. ²⁾ Feilchenfeld, X. 239 f.

³⁾ Reils, das. II. 373 ff. Vgl. 381 ff. 389 ff. u. Feilchenfeld X. 220¹⁾

⁴⁾ Reils, das. II. 420 ff. Feilchenfeld X. 231¹⁾.

⁵⁾ Feilchenfeld, das. S. 220²⁾. 224. Auszüge aus dem Gemeindebuch veröffentlicht, leider nicht im Original, J. Cassuto in Jahrb. d. jüd. lit. Ges. VI—XI.

⁶⁾ Catalogue de Vente de la coll. de feu Mr. de Castro S. 64 Nr. 553

⁷⁾ Conciliador, Frankfurt a. M. [?] 1632, S. 7. Vgl. das. S. 5 in Menassehs Vorrede »los señores de mi nacion Española.

⁸⁾ Koenen, das. 13. 147.

Joodsche Portugeessche en Spaansche Natie«¹⁾. Aber bezeichnend ist, daß Lucas' Lebensbeschreibung Spinozas vom Vater des Philosophen spricht als »Juif de Religion Portugais de Nation«²⁾.

Ähnlich scheint es in Livorno gewesen zu sein. Dort lud die Proklamation vom 10. VI. 1593 zur Hebung von Handel und Verkehr »Kaufleute jeder Nation, Juden, Türken, Mauren« zur Niederlassung ein³⁾. Bis gegen 1800 haben die Juden dort ein Gemeinwesen mit weitgehender Autonomie unter dem Titel »Nazione Ebraica« oder, wie sie es lieber nannten, »Nacion Ebraica de la Ciudad de Liorne« geführt⁴⁾.

Auf dem Wege über Basnages »L'histoire et la religion des Juifs« und Schudts »Jüdische Merkwürdigkeiten« ist die Benennung »jüdische Nation« in Deutschland weiteren Kreisen bekannt geworden. Daß die Juden ebenso wie wohlwollende Christen sie aufgriffen, hat seinen guten Grund. Mit der Verbesserung ihrer sozialen Stellung und der Hebung ihres Selbstbewußtseins im Zeitalter Friedrich des Großen wurden den Juden die gewohnten behördlichen Bezeichnungen, namentlich in Verbindungen wie »Judenknecht«⁵⁾, »Judenbursche«⁶⁾, unerträglich. David Friedländer legte bekanntlich großen Wert darauf, daß der Name Jude aus den amtlichen Bezeichnungen verschwände⁷⁾. Auf Hardenberg haben dahingehende Vorstellungen einen derartigen Eindruck gemacht, daß er seine Bemerkungen zu dem ihm vorgelegten Pfeiffer-Bülowschen Entwurf eines Juden-Edikts mit der Frage begann »Benennung? Juden — Mosaisten — Israeliten pp.«⁸⁾ und dadurch v. Bülow veranlaßte, seiner zweiten Umarbeitung des Entwurfs einen eigenen § 39 einzufügen, der diesen Bedenk-

1) D. H. de Castro, De Synagoge der Port. Isr. Gemeente S. IVXL ff.

2) Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas, S. 3 u. 239 f.

3) I. Rignano, La Università Isr. di Livorno, S. 1. Die Originalurkunden sind mir im Augenblick nicht zugänglich.

4) Catalogue Castro S. 66 Nr. 561.

5) Vgl. Freund, Emanzipation, II. 417 f. 421. 6) das. S. 320.

7) Akten-Stücke S. 127. 171. Freund, S. 423. Vgl. S. 349.

8) Freund, das. S. 397.

lichkeiten Rechnung trug¹⁾. Man hat David Friedländers Stellungnahme in dieser Frage bemängelt und in ihr ein typisches Merkmal der damaligen Berliner Stimmung erblickt²⁾ aber anderwärts dachte man damals nicht anders. Als die elsässischen Juden wie die übrige bodenständige Bevölkerung Frankreichs aufgefordert wurden, der Nationalversammlung von 1789 ihre Beschwerden und Wünsche vorzulegen, fehlte ebenfalls der Satz nicht, daß alle sie beschimpfenden Benennungen verboten werden sollten — was auch Grégoire befürwortete³⁾. Es ist unbestreitbar, daß mindestens ein halbes Jahrhundert lang die Juden selbst» den sehr verächtlich gewordenen Namen „Jude« verschmähten, daß erst das Geschlecht um Zunz und Rießer ihn wieder zu Ehren brachte.

So war denn eine neue Bezeichnung sehr willkommen, die den Juden als Gesamtheit ein gewisses Ansehen verleihen und die Analogie zu einer hochgeachteten Bevölkerungsgruppe schaffen konnte. Die Berliner Juden liebten es, sich mit der dortigen französischen Kolonie zu vergleichen⁴⁾, und bezeichneten sich selbst als Kolonie. Moses Mendelssohn faßt das in der »Vorrede zur Übersetzung der Schrift des R. Menasse ben Israel Rettung der Juden« behandelte Thema in die Worte zusammen, »in wie weit einer aufgenommenen Kolonie eigene Gesetzverwesung in kirchlichen und bürgerlichen Sachen überhaupt nachzulassen sei«⁵⁾. David Friedländer hat die »Akten-Stücke, die Reform der Jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend«, gesammelt und sich wiederholt auf die französische Kolonie berufen, in der Einleitung aber mehrmals von der »jüdischen Nation« gesprochen.⁶⁾ Genau so wie Friedländer

¹⁾ das. S. 395.

²⁾ Graetz, Geschichte, XI.² S. 146. Vgl. Lewin in MS. LVII, 1913, S. 226¹ u. S. 96.

³⁾ Liber in REJ. 65, 115 f. Tatsächlich führte Napoleon I. die Bezeichnung »Israélites« ein; die Regierungen S. Deutschlands und Österreichs folgten seinem Beispiel. Vgl. I. Jacobsohn bei Freund II. 432.

⁴⁾ Friedländer, Akten-Stücke S. 94, 110, 177. Vgl. Lewin, a. a. O. S. 88¹.

⁵⁾ Jerusalem II, Anfg.

⁶⁾ ob. S. 201. Auch die Eingabe der 34 Königsberger Hausväter,

verfuhren die preußischen Staatsmänner, die sich zur Reform des Judenwesens äußerten¹⁾. Das war kein Widerspruch, denn auch die französische Kolonie wurde — was dem Sprachgebrauch der Zeit durchaus angemessen war — bisweilen als Nation bezeichnet. So heißt es bei Mylius im Corpus Constitutionum VI

im Haupttitelblatt	im Anhang
Anhang der zum Behuf der französischen Nation publi- zierten Verordnungen	enthaltend die von dem Eta- blissement derer französischen Kolonien publ. Verordnungen

Ganz in derselben Weise haben die Juden die Bezeichnung Nation und Kolonie durcheinander gebraucht, bis sie die Einbürgerung durchgesetzt hatten und diese Namen so rasch wieder verschwanden, wie sie aufgekommen waren. So stellt die in der Aufklärungszeit vorübergehend verwendete »jüdische Nation« ein Entgegenkommen an die Empfindlichkeit der Juden dar, besagt aber nichts für den heutigen Sinn des Wortes Nation und den nationalen Charakter der Juden.

vom 17. I. 1793 (Freund, II. 91) gebraucht Kolonie u. Nation durcheinander. Interessant ist die Bemerkung des Geh. Staatsr. Sack, daß »das Wort Kolonie für die Juden nur Spottweise von den hiesigen, vom alten Ritus abweichenden gebraucht wird« (Freund, II. 369); das hinderte die Staatsmänner nicht, das Wort zu verwenden. Die Juden betrachteten es augenscheinlich als gleichbedeutend mit dem biblischen **גֵּר הַיּוֹשֵׁב** (Lev. 25, 35). Vgl. Buchholz, Aktenstücke S. 60.

¹⁾ Vgl. die S. 202 angeführten Stellen. Zur Bedeutung des Wortes ist zu beachten, daß z. B. die Kanton-Kommission die Juden »der christlichen Nation« gegenüberstellt (Freund, II. 67), daß der Staatsrat Koehler erläutert »Nation od. vielmehr Menschenklasse« (das. S. 251), daß Graf Dohna von »der beabsichtigten Umänderung der jüdischen Staatsverfassung in der Monarchie« spricht (das. S. 412). Die Worte haben damals nicht die Bedeutung, in der sie seit Fichte gebraucht wurden. Für Frankreich bemerkt Liber REJ. 64, 247 dasselbe.



209

Allen lieben und hochverehrten Freunden und lang-jährigen Mitarbeitern, die mich durch die Herausgabe und Anordnung der Festnummer und die Mitarbeit daran geehrt und ausgezeichnet haben, sage ich meinen herzlichen Dank. Zacharias Frankel, der Begründer dieser Zeitschrift, hat, als er in der gleichen Lebenslage war, seinen zahlreichen glückwünschenden Verehrern gesagt, daß er erst dann in Wahrheit siebzig Jahre alt werde, wenn er aufhören müsse, wissenschaftlich zu arbeiten. Und er hat, wie alle Überlebenden bezeugen können, bis zu seinem letzten Lebens-tage lernend und lehrend und unvergängliche Meisterwerke schaffend, in unserer Mitte gestanden. Ich kann nur wünschen, daß wenigstens im Punkte der Arbeitsfähigkeit es mir gelinge, seinem unerreichten Vorbilde ähnlich zu werden. Dazu gebe die Vorsehung ihren Segen.

Breslau, 17. Juli 1919

M. Brann.

Die Entstehungsgeschichte des Joël'schen Gebetbuchs.

Von A. Eckstein.

Von den vielen und allzuvielen Gebetbüchern, welche seit dem Erscheinen des vom »Neuen israelitischen Tempelverein« in Hamburg i. J. 1818 herausgegebenen Gebetbuche aus dem Bedürfnis und Bestreben nach zeitgemäßer Umformung des alt ehrwürdigen Siddur entstanden sind, hat das mit dem Namen »Joël-Breslau« betitelte Gebetbuch außerhalb seiner eigentlichen Heimat die größte Anzahl von Gemeinden sich erobert und schon mit Rücksicht auf diese größere Verbreitung verdient es eine größere geschichtliche Beachtung¹⁾. In seiner Gestaltung und Fassung des hebr. Teiles der gemäßigten Richtung folgend, zeichnet es sich in seinem deutschen Teile, der eigentlich eine freie Umdichtung und nicht eine Übersetzung des hebr. Wortlautes ist, durch Schönheit und Wohlklang der Sprachform aus, durch Wärme und Innigkeit der religiösen Empfindung, durch Originalität und Geistesschwung der Gelegenheitsgebete. Es ist modern, nicht modernistisch. Die Wenigsten aber von denjenigen, die es bei ihrer synagogalen Andacht benutzen, wissen, daß es ursprünglich, laut Vermerk auf dem Titelblatte der ersten und teilweise auch noch der 2. Auflage, nur eine Neubearbeitung des seit 1854 an der sog. Storch-Synagoge in Breslau eingeführt gewesenen Geigerschen Gebetbuches gewesen ist²⁾.

¹⁾ Es ist außer in Breslau in den Gemeinden Barmen, Chemnitz, Dessau, Dresden, Hirschberg, Liegnitz, Königsberg, Neiße, Magdeburg u. Posen zum Gebrauche beim öffentlichen Gottesdienste eingeführt.

²⁾ Erst nach dem i. J. 1886 erfolgten Übergang des Verlages von

Wenn man sich aber erinnert und vergegenwärtigt, mit welcher Schärfe und Leidenschaftlichkeit Geiger seinen Amtsnachfolger in Breslau gerade wegen dessen Stellungnahme zu den Fragen der Kultusreform wissenschaftlich und beruflich angegriffen hat, so ist die Frage am Platze: wie ist es zu erklären, daß er demselben nichtsdestoweniger das von ihm bearbeitete Gebetbuch, in welchem er sein reformatorisches Programm verwirklicht hatte, nach dessen langjährigem Gebrauche in der Hauptsynagoge von Breslau zur Neubearbeitung überlassen hat? ¹⁾ Darüber geben uns einen interessanten Aufschluß die internen Verhandlungen, über welche auf Grund der vorhandenen Akten nachfolgend berichtet werden soll.

Infolge der Geiger-Tiktinschen Wirren war in Breslau am Ende der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts der alte Gemeinde-Verband, der auf den Gesetzen vom 6. Mai 1744 und 21. Mai 1790 beruhte, in voller Auflösung begriffen. Es gab nur Besucher der 16 von altersher bestehenden Synagogen und Betstuben und es lag die Gefahr nahe, daß ebensoviele Zwerggemeinden sich unabhängig nebeneinander entwickeln würden. Erst der Weisheit, Umsicht und Erfahrung einiger einsichtiger Männer gelang es, Satzungen zu entwerfen, die den berechtigten Ansprüchen von rechts und links in gleicher Weise gerecht wurden. Auf diesen Satzungen vom 6. Mai 1856, die in den letzten Jahren mustergültig für Großgemeinden in Ost und West geworden sind, beruht die heute bestehende Breslauer Gemeinde. (Brann, Die schles. Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812, S. 9. 14. 32.)

Am 25. October 1864 faßte nun der Gemeindevorstand den Be-

Louis Gerschel in Berlin auf Wilh. Jacobsohn in Breslau wurde dieser Vermerk auf dem Titelblatte weggelassn.

¹⁾ Man vergleiche den Schriftenstreit: Unser Gottesdienst; eine Frage, die dringend Lösung verlangt. Von Geiger 1868. Zur Orientierung in der Kultusfrage. Von Joël 1869. Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz. Von Geiger 1869. Zum Schutz gegen Trutz. Von Joël 1869.

schluß, eine zum ersten Male die Gesamtgemeinde repräsentierende Synagoge, welche gemäß § 95 des Gemeindestatuts unter die unmittelbare Aufsicht der Gemeindeverwaltungsbehörden zu stellen sei, errichten zu lassen. Alsbald wurde auch von der für die konservative Richtung in der Gemeinde bestehenden Kultuskommission I die Frage nach Gestaltung der rituellen Einrichtungen für die neue Synagoge durch eine schriftliche Eingabe an den Vorstand zur Diskussion gestellt. Nachdem aber die Versuche einer Einmischung in die durch das erwähnte Statut dem Vorstand allein vorbehaltenen Kompetenz durch einen Regierungsentscheid vom 24. Februar 1865 zurückgewiesen waren, ruhte während der Entstehung des Synagogenbaues die Frage bis zum Jahre 1869. Als nun aber innerhalb der allmählich zum Himmel wachsenden Raummassen ein Platz für Aufstellung einer Orgel reserviert wurde und in der Gemeinde die Rede sich verbreitete, es bestehe in maßgebenden Kreisen die Absicht, die in der Storchsynagoge eingeführte Kultusordnung in die Hauptsynagoge zu übertragen, da wandten sich 124 Mitglieder der Gemeinde, an ihrer Spitze Dr. Heinrich Graetz und Dr. B. Zuckermann, mit einer neuerlichen Eingabe vom 9. Februar 1869 an das Vorstandskollegium, in welcher sie bei aller Billigung der neuzeitlichen Bestrebungen nach einer dem ästhetischen Sinne zusagenden Form des Gottesdienstes, die Forderung erheben, daß:

1. von der Einführung der Orgel Abstand genommen werde;
2. die hebräische Sprache beibehalten werde;
3. das Gebet in seinen substantiellen Teilen nicht geändert werden solle.

Die Eingabe schließt mit den Worten: »Wir lieben den Frieden und wollen die Gemeinde nicht durch ein Schisma trennen. Aber mit dem Aufgeben unserer religiösen in uns tief wurzelnden Überzeugung wäre uns dieser Frieden zu teuer erkauft«¹⁾.

Der Vorstand antwortete ausweichend und beruhigend, er

¹⁾ Acta des Vorstandes der Synagogen-Gemeinde zu Breslau. Betr. Neue Synagoge. S. 2 ff.

sei mit Rücksicht auf die erst in einigen Jahren zu erwartende Vollendung des Baues der Frage nach Gestaltung der innerkulturellen Einrichtungen noch gar nicht näher getreten, würde sich aber bei deren Lösung nicht von den in extremen Richtungen vertretenen Anschauungen, sondern von der Auffassung der überwiegenden Mehrheit der Gemeindeangehörigen leiten lassen. Damit ruhte wieder die Angelegenheit bis 1871.

Endlich im Oktober 1871 wurde zum Zwecke der Vorberatung aller auf den Gottesdienst in der neuen Synagoge bezüglichen Einrichtungen eine gemischte Kommission eingesetzt, welcher außer den beiden Gemeinderabbinern folgende Mitglieder angehörten: Assessor Milch als Vorsitzender, Dr. Guradze, Dr. Kaufmann, M. Borchert, H. Eppenstein, Rechtsanwalt Freund, Robert Engel, M. Lehfeld, Bernhard Franck, und diese Kommission faßte den nachträglich vom Gemeindevorstand gebilligten Beschluß:

a) von den in den beiden Hauptsynagogen in Breslau jetzt in Gebrauch befindlichen Gebetbüchern keines in der neuen Synagoge unverändert einzuführen;

b) mit Herrn Dr. Geiger darüber in Unterhandlung zu treten, ob und unter welchen Bedingungen er, evtl. in Gemeinschaft mit dem berechtigten Verleger, bereit sei, der hiesigen Synagogengemeinde die beliebig freie Benutzung seines in Breslau eingeführten Gebetbuches, insbesondere auch der deutschen Übersetzung, für die Herstellung eines von den Gemeindebehörden herauszugebenden Gebetbuches für die neue Gemeindegemeinde zu gestatten¹⁾.

Dieser Beschluß faßte in sich die ungewöhnliche Zumutung, daß Geiger sein Geisteskind zur beliebig freien Umbildung und Abänderung anderen preisgeben und überlassen möge. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß man zur Ausführung dieses Beschlusses es vorzog, zunächst auf indirektem Wege, durch freundschaftliche Vermittlung des Dr. Honigmann, des damaligen

¹⁾ Vgl. Eingang des Vorworts zur ersten Auflage des Joël'schen Gebetbuches.

Syndikus der Gemeinde, mit einer Anfrage an Dr. Geiger heranzutreten und denselben sondieren zu lassen. An dieser Stelle wollen wir uns nun noch einmal an die literarische Fehde erinnern, welche die beiden großen Gelehrten mit scharfgeschliffenen Geisteswaffen über ihre grundsätzliche Stellungnahme zu den Fragen der Kulturreform miteinander ausgefochten, und insbesondere uns vergegenwärtigen, daß Geiger in seiner geharnischten Schrift »Zu Schutz und Trutz« (Seite 43) die Besorgnis ausgedrückt hatte, es könnte sein in Breslau seit 15 Jahren eingeführtes Gebetbuch unter dem Einfluß seines Amtsnachfolgers einem Kompromiß zuliebe nach rückwärts revidiert und die von ihm in demselben bereits beseitigte Berufung von Gebetstellen auf die »Akeda« ganz leise wieder eingeschmuggelt werden¹⁾. Davon ausgehend wird es nicht überraschen zu erfahren, daß Geiger in seinem an Dr. Honigmann gerichteten Antwortschreiben die von ihm gewünschte Genehmigung abhängig machen zu wollen erklärte von der Vorbedingung einer ihm zu leistenden Garantie, die ihn darüber vergewissern sollte, daß die freisinnigen Prinzipien, deren Wortführer er war, in der geplanten Neubearbeitung des seinen Namen tragenden Gebetbuches nicht verleugnet werden würden, und noch weitergehend in seinen Worten durchblicken ließ, daß auch für jede einzelne Abänderung im Wortlaute seines Gebetbuches seine Billigung und Guttheißung eingeholt werden müsse.

Dr. Honigmann teilte nun den Inhalt der von seinem Freunde Dr. Geiger privatim erhaltenen Information im Beisein des damaligen Gemeindevorsitzenden Geh. Kommerzienrats Friedenthal »zum größeren Teile« dem Gemeinderabbiner mit, und dieser fühlte sich dadurch veranlaßt, seinen Standpunkt zur ganzen Gebetbuch-Frage in einem vom 1. Dezember 1871 datierten »Exposé« zusammenzufassen, das folgenden Wortlaut hatte:²⁾

»Der Antrag unserer Kommission, den wohlhälllichen Vorstand

¹⁾ Vgl. auch S. 31 und 41.

²⁾ Aus Joëls handschriftlichem Nachlaß.

der Synagogen-Gemeinde zu ersuchen, mit Herrn Dr. Geiger über die Bedingungen zu unterhandeln, unter denen er sein in der hiesigen Synagogen-Gemeinde eingeführtes Gebetbuch zur beliebig freien Benutzung behufs Anfertigung eines Gebetbuches für den Gottesdienst in der jetzt noch im Bau begriffenen Gemeinde-Synagoge uns überlassen würde, liegt jetzt dem Gemeinde-Vorstand zur gefälligen Beschlußfassung vor.

Inzwischen ist auf indirekte Anfrage eine wenn auch nicht offizielle doch genügend beachtenswerte Antwort des Herrn Dr. Geiger eingelaufen, die uns belehrt nicht sowohl über die Bedingungen und Forderungen, die er ev. stellen würde, als vielmehr über die Vorbedingungen, nach deren Erledigung er seine Forderungen erst stellen zu können meint.

Diese Vorbedingungen lassen sich, soweit sie ausgesprochen sind, dahin resumieren, daß er Garantien verlangt, die ihn vergewissern, daß wir die freisinnigen Prinzipien nicht verleugnen; soweit sie nicht ausgesprochen, aber implicite in seinen Worten liegen, daß wir für unsere Änderungen seine Billigung und Guttheißung haben müßten.

Ich habe kein Recht dem Urteil der Kommission vorzugreifen. Ich weiß nicht, ob die Kommission die Vorbedingungen für erfüllbar hält, ob sie die Ehre und die Selbständigkeit der Breslauer Gemeinde für alteriert hält oder nicht, wenn sie diese Vorbedingungen dem wohlhälllichen Vorstand zur Annahme empfiehlt. Diese meine Zweifel gründen sich auf die bei Gelegenheit der Schlußfassung, Geiger anzufragen, ausdrücklich von der Kommission genehmigte Verwahrung, daß Geiger dadurch nicht etwa Mitglied der Kommission oder doch in anderer Beziehung stimmberechtigt werde. Aber da die Kommission doch jedenfalls in der Lage sein muß, sich über diesen Punkt schlüssig zu machen, so habe ich mir erlaubt zu exponieren, wie weit sie jetzt ev. in der Lage wäre, Garantien zu bieten und wie weit nicht.

Es ist der Kommission bekannt, daß ihr Beschluß »das Geigersche Gebetbuch nicht unverändert anzunehmen«, kein prinzipiell religiöses Motiv hatte. Die Notwendigkeit es abzuändern war von der Kommission nicht erkannt worden, weil es, sei es zu konservativ, sei es zu fortschrittlich, wäre. Vielmehr war für sie maßgebend die Erwägung, daß bei der Wichtigkeit, die die deutsche Bearbeitung der hebräischen Gebete und die selbständigen liturgischen Gebetstücke in deutscher Sprache im modernen Gottesdienst hat, die von Geiger ge-

lieferte Arbeit nach so langen Jahren dringend der Verbesserung bedürftig sei. Die Kommission hat diesen Beschluß nicht früher gefaßt, als bis ihr zwei verschiedene Stücke vorgelesen worden waren und sie die Überzeugung selbständig gewann, daß es pflichtwidrig wäre, erkannte Übelstände nicht zu ändern.

Dabei hat die Kommission den Verdiensten Geigers die gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß viele Stücke ganz vortrefflich wiedergegeben sind und darum keiner Verbesserung bedürfen.

In Bezug auf diese Abänderungen Herrn Dr. Geiger ein genau zugemessenes Maß von Garantie zu bieten, ist unmöglich, da wir sonst um deutsche Vokabeln und Satzgefüge rechten müßten. Die Garantien, die ich einigermaßen bieten könnte, wäre 1. daß das deutsche Element nicht vermindert werden solle, ferner 2. daß das Übersetzungsprinzip, nach welchem das dem modernen Bewußtsein hart und anstößig Klingende durch Umschreibung genießbar gemacht werden solle, gewahrt bleibe, kurz, daß es keine Übersetzung, sondern eine Bearbeitung werden solle überall da, wo es uns notwendig erscheint, endlich 3. daß wir Geigers Übersetzung nicht etwa mit Korrekturen versehen wollen, sondern die Stücke entweder ganz aufnehmen oder ganz umarbeiten. Die beste Garantie, welche die Kommission in der Beziehung Herrn Dr. Geiger gibt und geben konnte, das wodurch sie bewies, wie fern es ihr liegt, ohne Not seine Übersetzung zu ändern, liegt ja in der Anfrage an ihn. Es wurde in der Kommission in bestimmtester Weise beides gesagt, sowohl daß wir in der Lage seien, ganz selbständig ein Produkt herzustellen, als auch daß wir um der Verdienste willen, welche Geigers Kultuseinrichtungen um die Gemeinde haben, gerne sein Buch in der ausgiebigsten Weise benutzen wollten. Die Kommission hat den zweiten Modus sofort akzeptiert, weil sie eben Geiger ein Zeichen der Anerkennung geben wollte, selbst in einem Falle, der ja nicht umhin kann, unsere selbständige Bewegung einzuschränken.

Wir kommen jetzt zum hebräischen Teile des Gebetbuchs. Es sind hier zwei Gesichtspunkte vollständig auseinanderzuhalten. 1. Das ganze Arrangement, welches unserm Kultus das eigentliche Gepräge gibt. Hier ist keine Veranlassung, vom Geigerschen Arrangement in irgend einem Punkte von Belang abzuweichen. Denn es kann ja sicherlich nicht in der Absicht der Kommission liegen, durch Restituierung von nicht obligaten Gebeten, sei es Piutim, sei es anderen

Stücken, die erreichte und notwendige Kürzung des Gottesdienstes in Frage zu stellen. Die Garantien, die wir in dieser Beziehung bieten, sind sehr ausgedehnt: denn selbst in dem Falle, wenn Dr. Geiger uns sein Buch entzöge, würden wir dasselbe treffliche Buch, das neben dem Hamburger Tempelsiddur ersichtlich auch Geiger geleitet hat, das Wiener Machsor, von dem feinsinnigen Mannheimer angeordnet, zu Grunde legen und nur wie Geiger im fortschrittlichen Sinne amendieren. Denn, beiläufig gesagt, ist das Wiener Gebetbuch, auf welches sich Dr. Geiger in seinem Schreiben beruft, ein zwar ästhetisch mustergiltig geratenes, aber aufs strengste konservativ ohne jede Änderung vom prinzipiellen Gesichtspunkte aus. Ich gestehe, daß ich darum die Berufung Geigers in seinem Privatschreiben auf dieses Buch im dortigen Zusammenhange mir nicht zu deuten gewußt habe, da das Buch, wenn überhaupt, jedenfalls das Umgekehrte beweist von dem, was dort gewollt wird.

Wir würden also, wie gesagt, das Arrangement vollständig nach Geiger belassen. Ich würde wohl Geiger zu nahe treten, wenn ich dabei erst erwähne, daß wir selbstverständlich darum das Recht, eine Gesangspièce, sei es hebräisch oder deutsch, einzuführen, gerade so gut uns reservieren, wie er es selbst in seinem neuen Gebetbuche geübt hat. Er hat wohl das alte Arrangement beibehalten, aber nicht in sklavischer oder kindischer Weise. Es kann nur von dem eigentlichen Charakter des Arrangements die Rede sein.

Ich komme 2. auf die prinzipiellen Änderungen. Hier sind nicht Gebetstücke weggelassen, sondern die stehengebliebenen in einzelnen Sätzen oder auch Worten geändert.

Obwohl diese Änderungen räumlich gering sind und den ästhetischen Charakter, den Rhythmus, wenn ich so sagen darf, des Gottesdienstes nicht tangieren, so sind sie doch, weil eben prinzipieller Natur und mit den Überzeugungen zusammenhängend, die wichtigsten.

Nun ist zwar die Kommission noch nicht in der Lage gewesen, über alle diese Detailfragen abzustimmen. Ohne die Wichtigkeit dieser Fragen zu verkennen, mußte sie sich doch sagen, daß die Herstellung des Gebetbuches von vielen Seiten angefaßt, ja fast zu Ende gebracht werden kann, wenn auch über diese dem Raume nach kleinen Punkte noch nichts fixiert ist. Sie wollte geschäftsmäßig das dringlichste, d. h. dasjenige erst erledigen, was unverhältnismäßig mehr Zeit in Anspruch nimmt, weshalb sie mit der deutschen Bearbeitung begann.

Durch Dr. Geigers Vorbedingungen aber, für seine Erlaubnis Garantien gerade nach der Seite hin zu haben, sieht sich die Kommission genötigt, darüber schlüssig zu werden. Ich erlaube mir daher folgendes darüber zu sagen.

Prinzipielle Wichtigkeit hat nur eine Frage, das ist die nationale, alles, was sich auf Rückkehr nach Palästina, Opferdienst und politische Auffassung der messianischen Ideen bezieht.

Hier stehe ich persönlich auf dem Standpunkte der Synodalbeschlüsse, an denen ich so gut wie Dr. Geiger mitgewirkt habe. Geiger hat demnach diejenige Garantie, die er allein, ohne illoyal zu sein, zu beanspruchen berechtigt ist, daß nach dieser Seite hin der freisinnige Standpunkt, soweit es an einzelnen Menschen liegt, gewahrt werden wird. Ich erkläre aber unumwunden, daß, falls Geiger eine weiter gehende Garantie verlangt, ich darin die bona fides vermissen würde und zwar aus folgenden Gründen: die Änderungen, die Geiger in dieser Richtung vorgenommen hat, werden von mir ihrem Geiste nach gebilligt, nicht aber ihrer redaktionellen Fassung nach. Er selbst hat sie in seinem neuen Gebetbuche fast sämtlich verworfen und Breslau ist doch Gemeinde genug, um nicht das bewahren zu müssen, was der Andere selbst aufgegeben hat. Geiger sagt zwar in seinem Briefe, daß diese Änderungen von ihm bloß vorgenommen seien, um konsequenter im Fortschritt zu sein. Allein ein Blick in die Schemone Esre (1. u. 2. Auflage) zeigt uns einen Teil diese Änderungen als entsprungen aus dem Gefühle der Unhaltbarkeit ihrer ehemaligen Fassung.

Es ist meine Pflicht, darüber zu wachen, daß uns nicht ein Recht verschränkt werde, das der Autor selbst sich seinem Buche gegenüber sans gêne nimmt. Es muß Herrn Dr. Geiger genügen, die Versicherung zu erhalten, die er ohnehin schon hat, daß die bewußten Punkte im freisinnigen Geiste erledigt werden sollen.

Das Wie wird ganz allein Sache der hiesigen Gemeinde sein. Vielleicht wird die geehrte Kommission es sonderbar finden, daß ich ein so natürliches Recht der hiesigen Gemeinde, das diese ohne Selbsterniedrigung und Pflichtwidrigkeit gegen sich selbst nicht fahren lassen kann, erst besonders betone. Aber ich habe aus den Äußerungen Geigers weiter gehende Forderungen zu ersehen geglaubt.

Was die übrigen prinzipiellen Fragen betrifft, so sind sie zu unter-

geordneter Natur, als daß jemand ohne Überhebung dafür Garantien verlangen kann.

Ob wir »Mikol hoamim« hindrucken werden oder nicht, ich weiß es nicht; ob wir, wenn doch einmal der 2. Feiertag festlich begangen wird, ihm das Kiddusch entziehen oder nicht, ich will es nicht entscheiden. Ich übergehe Ähnliches.

Ich setze voraus, daß Geiger sicher darauf kein Gewicht legen wird. Wir aber, die wir es zu büßen haben, wenn durch Einrichtungen Unordnungen und ridiküle Szenen entstehen, können uns in solchen Dingen nicht gebunden in die Hände eines gelehrten, aber die gegenwärtigen Gemeindeverhältnisse nicht übersehenden auswärtigen Rabbiners geben. Im Gebetbuch würden alle diese Änderungen keine halbe Seite betragen. Auch will ich sie nicht ohne weiteres treffen, sondern nur, falls es nicht anders geht, sie treffen dürfen, ohne das Geigerische Veto riskieren zu müssen.

Ich resumiere:

1. Das ganze Arrangement der gottesdienstlichen Ordnung soll nach seinem hier eingeführten Gebetbuche stattfinden. Jedenfalls soll das Wenige, was etwa anders arrangiert wird, sich sofort zu erkennen geben als aus keinen andern als nahe liegenden Opportunitäts- und Schönheitsrücksichten geboten. Jedentalls ferner soll das Arrangement schwächer sein als das alte Gebetbuch, als er es selbst in seinem neuen Gebetbuch alteriert hat.

2. Ein Teil seiner deutschen Bearbeitung und Gebete wird behalten.

3. Wir geben ihm die Garantie, daß die Fragen über Jerusalem, Opfer und messianische Idee einen freisinnigen Ausdruck in unserem Gebetbuche finden.

Dagegen behalten wir uns vor, wo es der Kommission recht erscheint, ein deutsches Gebet von Geiger durch ein neues zu ersetzen. So oft das geschieht, soll das nicht etwa eine Veränderung der Geigerischen Ausdrücke im einzelnen sein, was unpassend wäre, sondern eine neue Bearbeitung.

Ebenso behalten wir uns die Redaktion aller prinzipiellen Stellen und den Beschluß über diejenigen, für die wir nicht Garantie bieten können, vor.

Daß wir unter Arrangement nur die Anordnung der Stücke, nicht

aber ihren Wortlaut verstehen, ist selbstverständlich, da wir ja sonst einfach auch in der Änderung jedes einzelnen Wortes behindert wären.

Die Prüfung, ob alles so geschehen, wie es hier vorgeführt, steht nicht Dr. Geiger zu, auch sonst keinem einzelnen Manne, sondern lediglich den Breslauer Gemeindebehörden.

Was hier Geiger angeboten worden, ist meiner innersten Überzeugung nach das Höchste, was ohne Schädigung der Breslauer Gemeinde und ihrer Ehre angeboten werden kann. Jede Bemängelung des hier Angebotenen, namentlich aber die etwaige Forderung Geigers, die prinzipiellen Einrichtungen zu überwachen, ist so beleidigend, daß ich wenigstens es nicht mit meiner wissenschaftlichen und amtlichen Ehre zu vereinigen wüßte.

Niemand ist dankbarer für die Vergangenheit der hiesigen Gemeinde als ich. Schwerlich würde, ohne daß Geiger vorher amtiert hatte, ein Rabbiner möglich sein, der, wie ich, über Spinoza schreibt und in Deutschlands philosophischen Kreisen nach seinen schwachen Kräften mitredet, ohne von Obskuranten verketzert zu werden. Aber meine Stellung in der wissenschaftlichen Welt macht mich unfähig, mich unter die rabbinatspolizeiliche Aufsicht Geigers zu stellen. »Jedem das Seine« ist die Grundlage aller Gerechtigkeit, jede andere Grundlage wie z. B. »mir gehört sowohl deine Stellung als auch meine«, ist bereits in den Sprüchen der Väter gekennzeichnet. Gern will ich der Vergangenheit ihr Recht und den schuldigen Zoll der Hochachtung bringen, aber die Gegenwart unbeachtet lassen, ist der sicherste Weg dazu, daß das, was einst angemessen und fortschrittlich war, an seiner eigenen Langweiligkeit abstirbt, während die gegenwärtige Kraft matt gesetzt wird und das nicht zu leisten imstande ist, was die Gemeinde sonst Ersprießliches an ihr hätte«.

Die in diesem Exposé dargelegten Gedanken und Ansichten wurden nach den Vorschlägen des Verfassers¹⁾ zu Leitsätzen formuliert und als solche sowohl von der Kommission als auch von den beiden Gemeindeverwaltungsbehörden im wesentlichen zum Beschlusse erhoben. Sie sind in dem nachfolgenden Schreiben enthalten, das der Gemeindevorstand nach einem Entwurfe des Assessors Milch an Dr. Geiger gerichtet hat¹⁾:

¹⁾ Der nachfolgende Schriftwechsel ist den Akten des Vorstandes der Synagogen-Gemeinde zu Breslau (betr. Neue Synagoge) entnommen.

Breslau, 10./12. 71.

Geehrter Herr Doctor.

Die für den Herbst nächsten Jahres in Aussicht genommene Fertigstellung der neuen Gemeinde-Synagoge hat uns veranlaßt, eine Kommission zur Vorberathung der erforderlichen Kultus-Einrichtungen niederzusetzen.

Dieselbe hat nach eingehenden Beratungen folgende Beschlüsse gefaßt: den Gemeinde-Behörden zu empfehlen:

a) von den in den beiden Hauptsynagogen in Breslau jetzt in Gebrauch befindlichen Gebetbüchern keines in der neuen Synagoge unverändert einzuführen.

b) mit Herrn Dr. Geiger darüber in Unterhandlung zu treten, ob und unter welchen Bedingungen er, event. in Gemeinschaft mit dem berechtigten Verleger, bereit sei, der hiesigen Synagogen-Gemeinde die beliebig freie Benutzung seines in Breslau eingeführten Gebetbuchs, insbesondere auch der deutschen Übersetzung, für die Herstellung eines von den Gemeinde-Behörden herauszugebenden Gebetbuches für die neue Gemeinde-Synagoge zu gestatten.

Für die Abfassung des zu entwerfenden Gebetbuches sind von ihr die nachstehenden Grundsätze als maßgebend bezeichnet worden.

1. Die Reihenfolge der Gebetstücke und gottesdienstlichen Vorgänge, wie sie in dem G.' Gebetbuch angeordnet sind, werden ihren wesentlichen Grundzügen nach beibehalten.

2. Die deutsche Bearbeitung wird tunlichst beibehalten; wo Änderungen notwendig erscheinen, sollen dieselben nicht im Wege der Korrektur, sondern der gänzlichen Umarbeitung des betreffenden Stückes stattfinden.

3. Hinsichtlich der prinzipiellen Änderungen im hebräischen Text und der Abweichung vom Hergebrachten erklärt sich die Kommission außerstande, schon jetzt detaillierte Vorschläge zu machen, doch übernimmt die Kommission die Gewähr dafür, daß im Gebetbuch der Geist des echten und wahren Freisinns zum Ausdruck kommen wird. Hierbei hat die Kommission die selbstverständliche Erwartung ausgesprochen, daß für die Prüfung und Entscheidung der Frage: ob die vorstehenden Grundsätze beachtet und durchgeführt sind, die beiden Gemeindebehörden allein zuständig sein müssen.

Diesen Beschlüssen haben die Gemeindebehörden ihre Zustimmung

nicht versagen zu dürfen geglaubt. — Abgesehen davon, daß die erste Auflage des von Ew. Ehrwürden für die Storch-Synagoge verfaßten Gebetbuchs vollständig vergriffen und hierdurch die Übernahme derselben in die neue Gemeinde-Synagoge schon aus äußeren Gründen tatsächlich unmöglich ist, schien es uns auch untunlich, die neue Gemeinde-Synagoge mit einer bisher bestandenen Privatsynagoge in der Weise zu identifizieren, daß die Einrichtungen der letzteren ohne weiteres auch für die erstere maßgebend sein sollten. — Wenn wir es trotzdem vorziehen, statt völlig Neues zu bieten, an ein altes, einem großen Teile der Gemeinde liebgewordenes Gebetbuch anzuknüpfen, so geschieht es in der seitens der Kommission, sowie auch unsererseits hierdurch ausgesprochenen Absicht, Ihnen den Beweis zu geben, daß Ihr langjähriges, segensreiches Wirken in unserer Gemeinde und Ihre hervorragenden Verdienste um unseren Kultus unvergessen sind und für immer bleiben werden. Ew. Ehrwürden werden in richtiger Würdigung unserer Motive und der Erwägung, daß die Zusammensetzung beider Gemeindebehörden die fortschrittliche Entwicklung unseres jüdischen Gemeindelebens sichert, hoffentlich geneigt sein, uns die Lösung der an sich schwierigen Aufgabe durch Überlassung Ihres Gebetbuchs in dem oben bezeichneten Sinne zu erleichtern.

Bei der Kürze der uns zugemessenen Zeit ersuchen Ew. Ehrwürden wir ergebenst, uns baldmöglichst und in einer nach allen Richtungen hin erschöpfenden Weise mitzuteilen, ob und unter welchen Bedingungen uns die beliebig freie Benutzung Ihres bisher in der Storchsynagoge eingeführten Gebetbuchs gestattet sein soll.

Mit der Versicherung unserer Hochachtung zeichnen Ew. Ehrwürden ganz ergebenst.

Herrn Rabbiner Dr. Geiger

Hochwürden

Berlin, Rosenthalerst. 40.

Das darauf ergangene Antwortschreiben hat folgenden Wortlaut:

Wohlöblicher Vorstand!

Es war mir hochehrfrohlich, aus ihrem Schreiben vom gestrigen zu ersehen, daß das seit 1854 in Breslau eingeführte Gebetbuch der dortigen Gemeinde lieb geworden, sowie zu vernehmen, daß Sie meinem Anteile daran, meinem langjährigen Wirken und meiner

Tätigkeit für den Kultus wohlwollende Anerkennung schenken. Inwieweit und aus welchen Gründen Sie sich dennoch veranlaßt sehen, bei dem für die neue Synagoge festzustellenden Gebetbuche von dem früheren abzugehen, ist mir aus Ihren Äußerungen in Ihrem werthen Schreiben nicht genügend klar geworden; doch ist es weder meines Amtes, noch liegt es in meiner Absicht, darüber ein Urtheil abzugeben. Es kann mir daher nur sehr erwünscht sein, daß die Gemeindebehörden sich in dem Beschlusse geeinigt haben, sowohl die Reihenfolge der Gebetstücke und der gottesdienstlichen Vorgänge ihren wesentlichen Grundzügen nach gemäß dem bisherigen Gebetbuche als auch die deutsche Bearbeitung aus demselben tunlichst beizubehalten.

Indem nun ein wohlhüblicher Vorstand von mir die Mitteilung verlangt,

ob und unter welchen Bedingungen ihm die beliebige freie Benutzung des bisher in der Storchsynagoge eingeführten Gebetbuches gestattet sein soll, wird er offenbar von der richtigen Einsicht geleitet, daß es sich hier einestheils um ein geistiges Eigentum handelt, das zu respektieren ist, theils der Absatz der von mir veranstalteten zweiten Ausgabe eine Einbuße erleidet durch die Herstellung eines neuen Gebetbuches, welches wesentlich die Grundzüge des früheren und tunlichst die deutsche Bearbeitung aufnimmt. Bei dieser einsichtsvollen Auffassung des Sachverhaltes vonseiten eines wohlhüblichen Vorstandes halte ich es für überflüssig, meinerseits Bedingungen zu stellen, glaube vielmehr, indem ich Ihnen die beliebige freie Benutzung meines Gebetbuches hiermit überlasse, dem Billigkeitsgeföhle eines wohlhüblichen Vorstandes vertrauen zu dürfen, daß er mir die gebührende Entschädigung leisten werde.

Hochachtungsvoll zeichnet
Eines wohlhüblichen Vorstandes
ergebenster
Dr. Abraham Geiger R.

Berlin, den 11. Dezember 1871.

Jetzt erst konnte die zu diesem Zwecke beauftragte Kultuskommission an die Erledigung ihrer Aufgabe herantreten. In einer Reihe von Beratungen wurden die Vorschläge ihres theo-

logischen Referenten, der das Vertrauen der Gemeinde und ihrer Verwaltungsbehörden in vollstem Maße besaß, angenommen und so wurde aus dem Geigerschen das Joëlsche Gebetbuch, das von seiner Vorlage in folgenden Punkten von grundsätzlicher Bedeutung sich unterscheidet:

1. Diejenigen Gebetstellen, die sich auf Rückkehr nach Palästina und Wiederherstellung der einstigen Staatsherrlichkeit beziehen, wurden noch freisinniger gestaltet¹⁾.
2. Dagegen wurden diejenigen Gebetstellen, welche die Erinnerung an Zion und Jerusalem enthalten, wiederhergestellt²⁾.
3. In den Gebeten der Mussaphandachten, welche die Bitte um Wiederherstellung des Opferkultus enthalten, wurde die Erinnerung an die einstige Opferhandlung wiederhergestellt³⁾.
4. Diejenigen Gebetstellen, welche die Bezugnahme auf die »Akedä« enthalten, wurden (in der Morgenandacht und im Mussaphgebet für Neujahr) wieder eingeschaltet⁴⁾.
5. In denjenigen Gebetstellen, in denen der Gedanke der Auserwählung Israels zum Ausdruck gelangt, wurde derselbe

¹⁾ Vgl. Nr. 14 u. 15 des Achtzehngebets in der beiderseitigen Fassung.

²⁾ In einer nur fragmentarisch erhaltenen Ausarbeitung zur Begründung seiner Abänderungsvorschläge bemerkte J., es sei in Stellen wie *מתי תמלוך בציון* das ideale Zion, die sogenannte ideale Kirche gemeint.

³⁾ J. bemerkte: wenn man auch die Erinnerung an den Opferkultus der Vergangenheit aus unseren Gebetbüchern streichen wollte, so müßten folgerichtig auch die Thorarollen durch Weglassung der auf die Opferhandlungen bezüglichen Stellen des III. B. M. abgeändert werden; ebenso könnte die Aboda am Versöhnungstage nicht mehr gesagt werden. J. machte ferner darauf aufmerksam, daß im Siebengebete des Musaph für den Neumondstag bei Geiger S. 139 an einer Stelle das Subjekt und Prädikat fehle und in sämtlichen Musaphgebeten trotz allen Streichens die Bitte um Wiederherstellung der Opfer (*את מוסף*) stehen geblieben sei (man vgl. auch G. S. 246!) Vgl. im übrigen Zur Orientierung in der Kultusfrage S. 25 ff.

⁴⁾ Zur Begründung vgl. Zum Schutz gegen Trutz S. 18 ff.

durch Wiederherstellung des מכל העמים nachdrücklicher hervorgehoben. Zur Begründung bemerkte J.: »Die Formel ist unangreifbar:

a) weil sie wahr ist. Ein Israelit, der, zur Thora gerufen, das nicht sprechen kann, hat keinen gegründeten Anlaß, bei einer Minoritätsreligion, die nur Nachteile bringt, zu verbleiben.

b) weil auch die christliche Religion sie anerkennt, ausspricht und mindestens so hoch hält als wir. Daß der Heiland der Welt von Juden stammt, ist nach christlicher Ansicht nur durch diese Formel zu rechtfertigen.

c) selbst wenn sie tadelnswert wäre, was eintreten würde, wenn wir die Erwählung auf etwas anderes als die Religion bezögen, selbst dann wäre nicht das מכל העמים zu tadeln, sondern das אשר בחר, so daß die Weglassung nichts bessern, sondern eine Reservatio mentalis enthalten würde, die der moderne Jude mit Recht am meisten scheut.

d) bekanntlich hat in allen Sprachen auch die Prosa ihren Rhythmus. Durch die Weglassung des מכל העמים bekommt der Satz eine für das Ohr des Kundigen unerträgliche Form¹⁾.

»Was aber vor allem den eigentümlichen Charakter dieser Umarbeitung bestimmte, war die Anordnung, daß der traditionelle Wortlaut neben dem geänderten in kleinen Typen zum Abdruck kam, so daß der Vorbeter zwar den reformierten Text vortrug,

¹⁾ Jedoch muß auf die Inkonsequenz aufmerksam gemacht werden, daß im Kiddusch für Freitagabend das מכל העמים fehlt und in den Siebengebeten für die Wallfahrtsfesten der ursprüngliche Wortlaut nur eingeklammert und mit kleineren Typen hinzugefügt ist, was — wie aus den Akten hervorgeht — auf Drängen der Repräsentantenversammlung verschuldet wurde, welche am 31. Jan. 1872 beschlossen hatte: »In dem Segensspruch vor der Thora sollen die Worte מכל העמים zwar wieder aufgenommen werden; die Versammlung setzt jedoch voraus, daß diese Worte in anderen Gebeten, z. B. in der Festtags-ש"ע und dem Kiddusch wie bisher fortgelassen werden«. — Die Redigierung der deutschen Bearbeitung des Gebetbuches war J. vollständig überlassen. Über die leitenden Grundsätze hat sich derselbe noch eingehend im Vorwort zur ersten Auflage geäußert.

es jedem Einzelnen aber unbenommen war, das gewohnte Wort zu sprechen. In Joëls Gestaltung hat sich das Gebetbuch dann in zahlreichen großen und kleinen Gemeinden verbreitet, es entsprach am meisten dem Standpunkte der positiven historischen Reform, der durch Frankels Schule in Deutschland vorherrschend wurde. Geigers und Joëls Gebetbücher blieben der Typus, nach dem die deutschen Reformgebetbücher eingerichtet wurden«¹⁾.

¹⁾ Ismar Elbogen: der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. S. 429.



Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem.

Seinem I. Fr. und Kollegen **Marcus Brann** zum 9. Juli 1919
gewidmet von **Adolf Schwarz**.

Trotz seiner schlichten Einfachheit besaß das von Mose errichtete Zeltheiligtum einen, wenn auch nur negativen, Vorzug vor dem von König Salomoh mit seltener Pracht erbauten Tempel: es hatte keine Schatzkammer, und infolgedessen auch nicht den einen Berührungspunkt, welchen der Jerusalemische Tempel mit den Heiligtümern der heidnischen Völker¹⁾ aufwies. Streng genommen, ist es freilich mehr als ungenau, das Vorhandensein einer Schatzkammer im Zeltheiligtum in Abrede zu stellen, weil doch die ganze Errichtung des Mischkan keinen anderen Zweck hatte, als den am Fuße des Sinai in Empfang genommenen Schatz zu bergen. Oder bildete das Zehnwort etwa nicht den Grundstock unseres großen unzerstörbaren Nationalschatzes? Das Allerheiligste, wo die Bundeslade mit den zwei steinernen Gesetzestafeln und neben ihr²⁾ seit dem Tode Mose's das Gottesbuch der

¹⁾ Ich beschränke mich darauf, anstatt Griechen und Römer anzuführen, auf Daniel 1, 2 zu verweisen.

²⁾ Die beiden Talmude betrachten die Antinomie zwischen Deut. 31, 26 und I K. 8, 9 als eine bloß scheinbare. Der Babli freilich will B. b. 14a mit der midraschischen Regel **אין מיעוט אחר מיעוט אלנה לרבות** aus I K. I. c. die Aufbewahrung des Gottesbuches neben den Tafeln in der Bundeslade deduzieren, aber er gibt doch zu, daß im Geiste R. Jehudahs wenigstens die Thorah auf einer neben der Bundeslade vorspringenden Unterlage ruhte, während der Jeruschalmi Sotah. 8, 3 dem Gottesbuche im Geiste R. Jehudahs ein besonderes Behältnis einräumt. RDK scheint weder mit der einen noch mit der anderen Lösung einverstanden zu sein. Er meint, das Gottesbuch sei mit den zer-

Thorah lag, war die eigentliche Schatzkammer vor der Erbauung des Tempels, und ist es nach dessen Erbauung für Viele geblieben und nach dessen Zerstörung erst recht geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben. Welche von beiden Schatzkammern, der idealen und materiellen, für uns von größerem Werte gewesen, darüber hat die Volksgeschichte Israels längst ihr Urteil dahin abgegeben, daß wir, weil unser dauernder Bestand einzig und allein der Gotteslehre zu verdanken ist, eines materiellen Nationalschatzes erst in zweiter Reihe bedürfen. Die heute wieder mit einem nach Millionen zählenden jüdischen Nationalfonds allein ihr Auskommen finden zu können hoffen, haben nichts gelernt und sehr viel vergessen. Sie kennen einfach die Geschichte der beiden Schatzkammern nicht, und haben keine Ahnung davon, daß die Erhaltung der materiellen zu allen Zeiten mehr oder weniger von jener der idealen bedingt war. Nicht allein aus der philistäischen, auch aus jeder anderen Gefangenschaft ist die Bundeslade unverletzt heimgekehrt; trotz der wiederholten Verbrennung aller jüdischen Schriftwerke ist das jüdische Schrifttum unversehrt aus den Flammen hervorgegangen. Die Schatzkammer hingegen ist während des ersten Tempels noch öfter als zur Zeit des zweiten entweder infolge unglücklicher Kriege oder um einen Krieg abzuwenden ausgeleert worden. So unter Rehabeam (I K. 14, 26), unter Assa (I K. 15, 18), unter Joas (II K. 12, 19), unter Ahas (II K. 16, 8), unter Hiskijah (II K. 18, 15) und ganz zuletzt unter Jojachin von Nebukadnezar (II K. 24, 13). »Wie gewonnen, so zerronnen«, konnte man von den zumeist in siegreichen Kriegen erbeuteten Schätzen des 1. Tempels sagen.

Von ganz anderer Provenienz war die Schatzkammer des zweiten Tempels, die nicht von den Königen herstammte, sondern, wie wir sehen werden, aus ganz kleinen Abgaben des Volkes sich

brochenen Bundestafeln in einer Lade aufbewahrt worden, die im Tempel mit der ganzen Einrichtung des Mischkan in einer der Kammern ihren Platz gefunden. Auch die Meldung des Hohenpriesters Chilkijah an den Schreiber Schafan *הַשֹּׁפֵר שַׁפָּאן* bezeugt es, daß die Thorah nicht in der Bundeslade gelegen hat.

zusammensetzte. Zu Anfang hatten Esra und Nehemiah, um die Bedürfnisse des Tempels zu decken, reichlich für die nötigen Mittel Sorge getragen (Esra 2, 68. 69. Neh. 7, 70. 71; 10, 39. 40; 12, 44; 13, 12. 13); aber es dauerte nicht lange, und die Schatzkammer füllte sich mit den Spenden des Volkes. Gewiß wurde auch die Schatzkammer des zweiten Tempels geplündert; doch weniger von feindlichen Königen, sondern weit mehr von ruchlosen, gewalttätigen Juden, von jenen Hellenisten, welche sich der materiellen Schätze des Tempels bemächtigten, um den alten idealen Schatz des jüdischen Volkes zu vernichten. Dieser schändliche Plan wurde jedoch von den treuen Wächtern des Heiligtums durchkreuzt und seine Ausführung vereitelt. Anfangs hatte es den Anschein, als würden unsichtbare Mächte auch über den materiellen Schatz wachen. Denn Heliodor, den Seleukos IV. nach Jerusalem geschickt hatte, um die Schätze des Tempels zu heben, fiel, von einer schrecklichen Vision betäubt, in der Schatzkammer zu Boden, so daß ihm die Lust zu rauben und zu plündern für immer verging¹⁾. Antiochus Epiphanes freilich hatte keine Visionen, und er fröhnte seiner Raublust auch in der Schatzkammer des Tempels. Indessen fand er keine Nachahmer. Die Römer requirierten, aber plünderten nicht, am allerwenigsten geweihte Stätten. Pompejus, der in den Tempel eindrang, war von einer solchen ehrfurchtsvollen Scheu erfüllt, daß er den Tempelschatz unberührt ließ. Crassus und Flaccus waren weniger pietätvoll. Doch gleichviel, ob öfter oder seltener ausgeraubt, die Schatzkammer des zweiten Tempels unterschied sich von jener des ersten darin, daß sie aus dem Dienste des Heiligtums hervorgegangen, fast bis zu Ende ausschließlic in den Dienst des Heiligtums gestellt blieb. Diesen Tempelschatz der nach-exilischen Zeit möchte ich zu Ehren meines lieben Freundes M. Brann zum Gegenstande einer Untersuchung machen, die uns beide in jene sonnige Jugendzeit zurückführt, da er sich den Geschichtsstudien dieser Periode mit ebenso großem Erfolg wie

¹⁾ II Mak. III, 24 ff.

Eifer gewidmet hat. Um den Gegenstand genau abzugrenzen, werde ich 1. die Einnahme-Quellen, 2. die Beamten und 3. die Lage der Schatzkammer einer quellenmäßigen Behandlung unterziehen.

I. Die Einnahmequellen der Schatzkammer.

Wir kennen zunächst die Stelle der Schatzkammer selbst in dem von Herodes erbauten Heiligtum nicht, obgleich wir einige getreue Abrisse von ihm besitzen. Doch daß es zwischen ihr und dem Allerheiligsten, wo einst die Bundeslade gestanden¹⁾, einen unlösbaren Zusammenhang gegeben, darüber kann auch nicht der leiseste Zweifel aufkommen. Je gewissenhafter das Volk die einzelnen Vorschriften des Gottesbuches befolgte, desto reichlicher waren die Bedürfnisse des Kultus gedeckt. Während man in der ersten Tempelperiode, wie aus II. K. 12, 5 ff. hervorzugehen scheint, das Steuergesetz über den halben Schekel dahin auffaßte, daß die einfließenden Steuergelder auf alles eher als auf den Opferdienst zu verwenden seien, hatten Esra und Nehemiah das Volk in Eid genommen und ihm die Pflicht auferlegt, ganz nach der Thorah Moses zu leben, keine Mischehen einzugehen, den Sabbath und die Feste streng zu feiern, im Brachjahr dem Boden Ruhe zu gönnen, den Schuldnern die Forderungen an sie zu erlassen und den ganzen Bedarf des Tempels durch die gewissenhafte Entrichtung der Schekelsteuer zu decken. *הקמדת עליו מצות לית* *עליו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהיו* (Neh. 10, 33). Wir haben als Gebot festgestellt, daß wir uns jährlich den dritten Teil eines Schekels für den Dienst unseres Gotteshauses aufzuerlegen haben. Diese Worte haben eine unverkennbare Spitze gegen die Ge-

¹⁾ Wohin dieselbe gekommen, darüber gehen die Ansichten auseinander. R. Elieser u. RSBJ. meinen, sie sei nach Babylon mitgenommen worden. R. Jehudah b. Lakisch hingegen behauptet, sie sei an Ort und Stelle versenkt worden. Vgl. Tosifta Schek. 2, 18 und Sotah 13, 1. Die Baraita Joma 53b liest wohl R. Jehuda ben Lakisch, aber die Tosifta Sotah hat einfach R. Jehudah, und das ist R. Jehon Hai.

schlechter der ersten Tempelperiode¹⁾. Steht es nun unerschütterlich fest, daß Nehemiah die alljährliche Entrichtung der Schekelsteuer zur Bestreitung des Opferdienstes als mosaisches Gebot aufgefaßt und in Kraft gesetzt hat, dann muß es uns als ein unlösbares Rätsel erscheinen, wie der Scholiast gleich zum ersten Punkte in Megillath Thaanith, die Entrichtung der Schekelsteuer als eine Verordnung der Pharisäer bezeichnen konnte. Er führt die Einsetzung der ersten acht Tage des Nissan zu Halbfesten auf den erst nach acht Tagen errungenen Sieg über die Sadduzäer zurück und schreibt *וכשגברו עליהם ונצחום התקינו שהיו שוקלין ומניחין אותן* und *בלשכה והיו תמידין קרובין משל ציבור וכל אותן ימיכ שדנום עשאוים יום טוב*. Der Babli, welcher wenn auch nicht Thaanith 17 b, so doch Men. 65 a die zwischen den Parteien geführte Debatte bringt, weiß absolut nichts von dieser höchst seltsamen Tekanah, bei der man unwillkürlich an jene alte Gemeinde denken muß, welche um Defraudationen zu verhindern, den Beschluß gefaßt haben soll, *לא הננו* in das Tekanoth-Buch einzutragen. Eine Tekanah, die sich mit dem Gesetz der Thorah Exod. 30, 13 dem Wesen nach vollständig deckt, kann doch unmöglich von den gesetzeskundigen Pharisäern herrühren. Oder sollte die neue Anordnung darin bestanden haben, daß man die Schekelsteuer direkt an die Schatzkammer abliefern? Das wäre noch mehr als sonderbar; denn das widerspräche dem Wortlaut der Mischna. Ich bin seit Jahren gegen die verschiedenen Scholiasten der Fastenrolle von einem unbe-

¹⁾ Versuche, die Schekelsteuer jährlich einzutreiben, wurden wohl auch zur Zeit des ersten Tempels gemacht, aber nicht für den Kultus, sondern bloß für den Baufonds. Vgl. neben II. K. 7, 12 auch II. Chr. 24, 5 ff. Was den Ausdruck *שלישת השקל* betrifft, muß man ihn nicht pressen und mit Raschi, und Ibn Esra z. St. als ein Plus zum halben Schekel auffassen. Die Erklärung Nachmanis zu Exod. 30, 13 daß $\frac{1}{3}$ des persischen Schekels = $\frac{1}{2}$ des mosaischen gewesen, ist eine sehr zutreffende. Wir wissen, daß es dreierlei Schekalim gegeben, einen Schekel im Gewichte von 11, 95, einen zweiten von 13, 643 und einen dritten von 14, 34 Gramm. Der persische Schekel, welcher sich zum mosaischen wie 3 : 2 verhielt, mußte nahezu 20, 46 Gramm schwer gewesen sein. Vgl. Mschr. 1875, S. 327, Note 1 u. S. N. 328 1.

grenzten Mißtrauen erfüllt. Daß es mehrere Scholiasten gegeben und daß mein Mißtrauen gegen sie tatsächlich begründet ist, habe ich in der Revue des études juives LXIII, 51 f. und in der Mschrft. 1917, 392 f. anschaulich genug gezeigt. Auch hier rührt der Schluß des Scholions, den der Talmud nicht kennt, von einem Späteren her, dem die Diskussion über die Materie als lückenhaft erschien, und der die Lücke ausfüllen zu müssen glaubte. So fügte er aus eigener Machtvollkommenheit eine wohlgemeinte Begründung hinzu. Weil der Streit acht Tage dauerte, hat man nicht den 8., sondern alle acht Tage zu Halbfesten bestimmt. Sonderbare Motivierung! Und wenn der Streit noch länger sich hingezogen, wenn er sich auf acht Monate erstreckt hätte, dann wären wohl acht Monate zu Halbfesten bestimmt worden? Die Sadduzäer, die sich überall an das Wort, den Buchstaben klammerten, konnten doch unmöglich im Ernst daran denken, daß die täglichen Opfer regelmäßig von Privatpersonen dargebracht werden dürfen. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Plural Num. 28, 2. 3 und dem Singular in VV. 4 und 8 verschwindet doch sofort, sobald man sich gegenwärtig hält, daß der eine Priester am Altar das Opfer im Namen der Gesamtheit darbringt. Und dieser Streit, der entweder garnicht stattfinden, oder doch in einigen Minuten geschlichtet werden konnte, soll erst zur Zeit der Königin Salome Alexandra stattgefunden haben? Wie ist es denn bis dahin seit dem Siege der Hasmonäer über die Syrer und Hellenisten mit dem täglichen Opfer gehalten worden? Wurde es stets von Privatpersonen für den Altar gespendet? Über diese mit Macht sich aufdrängenden Fragen ist unser unsterblicher Meister Graetz leichten Schrittes hinweggegangen. Seine hohe Wertschätzung der eigentlichen Fastenrolle ließ kein rechtes Mißtrauen gegen die Scholien in ihm aufkommen. Es fällt mir nicht leicht, mich über den als Norm geltenden Satz אֵין מְשִׁיבֵן אֶת הָאָרֶץ אֶחָד מֵהֶם hinwegzusetzen, aber ich kann doch nicht umhin, sowohl den Schluß für apokryph als auch die dem Babli entlehnte Baraita als eine auf Verkennung tatsächlicher Verhältnisse beruhende zu erklären. Nach meiner wissenschaftlichen Überzeugung dürfte der Streit

einer der allerersten zwischen den Parteien gewesen sein und etwa 90 Jahre vor der Königin Salome Alexandra stattgefunden haben. Dieser Streit konnte ja seinem ganzen Wesen nach kein prinzipieller gewesen sein. Die Sadduzäer mußten doch ohne Weiteres zugeben, daß die Opfer für die Gesamtheit von der Gesamtheit darzubringen seien. Was sie durchsetzen zu können meinten, war ihr Antrag, daß im Notfalle, wenn die Kassen leer sind, Privatpersonen einspringen können. Diesem Ansinnen widersetzten sich die Pharisäer umso hartnäckiger, als sie in einer solchen Konzession die Vereitelung der Halachah erblickten, nach welcher auf die täglichen Opfer vom ersten Nißan an die Schekelsteuer des neuen Jahres verwendet werden mußte. Als nun unmittelbar nach den schweren Makkabäer-Kämpfen die Gelder Ende Adar noch nicht eingegangen waren, benützten die Sadduzäer die Gelegenheit, sich persönlich vorzudrängen¹⁾. Das wußten die Pharisäer zu verhindern, und als zu Beginn der zweiten Nißan-Woche die Steuer-Gelder in Jerusalem eintrafen, bestimmte man, daß die ersten acht Nißan-Tage, weil an jedem derselben nicht in der Theorie, sondern in der Praxis ein Sieg über die Sadduzäer errungen wurde, als Halbfeste gelten sollen. Diese Anordnung ist jedenfalls viel älter als die zweite, nach welcher die zweiten acht Tage des Nißan-Monates gleichfalls als Halbfeste zu gelten haben. Hinsichtlich des Wochenfestes handelte es sich ja um eine Frage, bei welcher die Sadduzäer das Recht zu haben glaubten, den Ausdruck *במזבח השבת* buchstäblich zu nehmen. Dieser alte Streit, der sich zu wiederholten Malen erneute, mußte jedes Mal schon vor Pessach geschlichtet werden, weil ja von dem Tage der Omer-Schwingung sieben Wochen zu

¹⁾ Mit dieser Vordringlichkeit ist keineswegs das Bestreben zu verwechseln, zu den Ersten zu zählen, deren Schekelsteuer zur Verwendung gelangte. Wir wissen ja aus der M. Schek. 3, 3 daß die Mitglieder des Patriarchenhauses ihren halben Schekel auf eine Weise abgaben, daß er gleich in die erste Kufe kommen mußte und nicht als Überschuß zurückbleiben konnte.

zählen waren¹⁾. Der 16. Nisän war Chol ha-Moëd, der 14. Nisän war als Opfer-Tag eo ipso ein Halbfest. Man hat also bloß die fünf Tage vom 9. bis incl. zum 13. zur Beilegung des Streites benützen können, und wenn dennoch von weiteren acht Tagen gesprochen wird, so geschieht es bloß deshalb, weil die ersten acht Tage schon seit langer Zeit als Halbfeste galten.

Ich finde jedoch nicht allein in dem richtig aufgefaßten Scholion, sondern noch weit mehr in der geradezu unermeßlichen Fülle der Schatzkammer schon vor den Makkabäer-Kämpfen einen unwiderlegbaren Beweis dafür, daß die alljährliche Entrichtung der Schekelsteuer seit Esra und Nehemiah ununterbrochen stattgefunden. Mir gilt es als eine unerschütterlich feststehende Tatsache, daß die Schekelsteuer die Hauptquelle der Schatzkammer gewesen. Ich habe schon in meiner Tosifta-Studie II an der Hand nicht hochgegriffener Zahlen gezeigt, daß Jahr für Jahr ein Überschuß von 23 Zentnern Silbers geblieben sein müßte²⁾. Judäa besaß ein geradezu mustergültig geordnetes Finanz- und Steuer-Wesen. Die Steuerlisten einer jeden Gemeinde wurden auf Grund regelmäßig geführter Standesbücher angelegt. Am ersten Adar wurde das Volk durch Herolde aufgefordert, bis zum 15. die Steuer zu entrichten; wer dieser Aufforderung bis zum 25. des Monates, dem Tage, da die Wechsler im Heiligtum die Steuermünze mit dem *κόλλυβον* genannten Agio entgegennahmen, nicht nachgekommen, konnte sofort gepfändet werden. Steuerpflichtig waren wohl die Männer und Frauen aller Stände, der Steuerzwang oder die Pfändung kam jedoch bei Ahroniden und Frauen nicht zur Anwendung (Schek. 1, 1. 3—5). Diese von Nehemiah für mosaisch erklärte Steuerpflicht beschränkte sich nicht auf die Bewohner

¹⁾ Ein hervorragender evangelischer Geistlicher sagte mir einst, die Christen hätten bei der Einsetzung des Sonntag und Montag als Pfingsten (Pentôte) die Sadduzäer im Auge gehabt. Als ich ihn fragte, wie denn Pfingst-Sonntag, wenn die erste Woche mit Sonntag beginnt, *πεντηκοστή* sein könne, blieb er mir natürlich die Antwort schuldig.

²⁾ Vgl. Monatsschrift 1875, S. 361 u. Graetz Gesch. der Juden, III⁵, S. 143.

Judäas, sondern erstreckte sich auf alle Juden der Diaspora. Und wenn Josephus berichtet, die Juden der ganzen Welt hätten *ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων*, an den Tempel Geschenke geschickt, so muß man in erster Reihe an die Schekelsteuer denken und darf zweitens nicht übersehen, daß der griechische Ausdruck nicht seit sehr langer Zeit, sondern seit vielen Jahrhunderten bedeutet¹⁾. Damit jedoch niemand aus der Fülle der Schatzkammer auf den großen National-Reichtum der Juden konkludiere, fügt er vorsichtig hinzu *ἡμῖν δὲ δημόσια χρήματα οὐκ ἔστιν ἢ τὰ τοῦ Θεοῦ μόνα* (Antiqu. XIV, 7. 2)²⁾. Wir wissen ja auch aufs zuverlässigste, aus welchen Ländern die Schekelsteuer abgeliefert wurde. Aus der von unsrer Mischnah einfach *לשכה* genannten Zelle, in welche die Schekalim unmittelbar nach ihrer Ablieferung gebracht wurden, wurde alljährlich dreimal eine Hebe in drei Kufen oder Körben mit einem Kubikinhalte von je drei Saah ausgesondert; das erste Mal vor Pessach, eigentlich vor Nißan, das zweite Mal vor Schabuoth und das dritte Mal vor Sukkoth. Die erste Hebe galt den Bewohnern Palästinas, welche sich ja als die ersten Steuerzahler eingestellt, die zweite den Juden der an Palästina angrenzenden Länder Syrien, Ammon und Moab, die dritte endlich den Juden Babylons, Mediens und der entlegensten Provinzen³⁾. Der nach Entnahme von neun Kufen in der Lischka zurückbleibende Rest hatte den Namen *שורף הלשכה*, der in den Kufen zurückgebliebene Überschuß wurde *מתת התרומה* genannt. Daß der am Ende des Jahres in der Schekelkammer vorgefundene Rest der Hebe sehr groß gewesen, kann man deutlich daraus er-

¹⁾ So gibt auch der lateinische Vertent des Josephus die Stelle mit *per multa retro secula* wieder.

²⁾ Josephus hat also den Tempelschatz infolge seiner Provenienz und im Hinblick auf seine Bestimmung den Schatz Gottes genannt. Hätte er für Juden und nicht fast ausschließlich für Römer geschrieben, so hätte er hier sagen müssen, daß unser eigentlicher Gottesschatz alle Schätze der Erde aufwiege.

³⁾ Aus Ägypten scheinen infolge des Aufwandes im Onias-Tempel keine Schekalim nach Judäa gekommen zu sein.

kennen, daß man ihn durchaus nicht ganz thesaurierte, sondern erst nachdem man eine entsprechende Summe der Tempel-Verwaltung für Mehl, Wein und Oel zur Verfügung gestellt hatte. Auch der in den drei Kufen zurückbleibende Überschuß durfte nicht in die eigentliche Schatzkammer wandern, sondern mußte zu verschiedenen Zwecken des Heiligtums verwendet werden (Schek. 4, 1. 3. 4). Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir annehmen, daß die hier aufgezählten Fonds nicht bloß in besonderen Kassen, sondern in verschiedenen Kammern aufbewahrt wurden, die von der eigentlichen Schatzkammer, wo schließlich alle Überschüsse zusammenflossen, getrennt waren. Daß die Schatzkammer einen im Lauf der Jahrhunderte aus kleinen Halbmünzen zu vielen Millionen angewachsenen Fonds barg, kann niemanden in Staunen versetzen, denn es hat vielleicht niemals in der Welt eine volkstümlichere Steuer gegeben, als die des halben Schekel mit ihrem nivellierenden, alle Klassen- und Standes-Unterschiede aufhebenden Charakter. Diese von keinem als drückend empfundene Kopfsteuer war und blieb fast bis zu Ende die Haupt-Einnahmequelle des Tempelschatzes. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß es auch einen Bau- oder Tempelfonds gegeben, für den Jahr ein Jahr aus Schenkungen einliefen. Auch dieser hatte aller Wahrscheinlichkeit nach jährliche Überschüsse aufzuweisen. Jedenfalls wurden seine Gelder in einem besonderen Raume aufbewahrt¹⁾. Wir müssen demnach sieben getrennte Kammern annehmen, u. z. 1. für die einlaufenden Schekalim, 2. für die 3 Kufen der Hebe, 3. für den Rest der Jahressteuern, 4. für den Überschuß der Hebe, 5. für den Dispositionsfonds der Verwaltung von Mehl, Wein und Oel, 6. für den Bau- oder Tempelfonds und 7. für den eigentlichen Tempelschatz. Ich betone diese Siebenteilung schon hier mit besonderem Nachdruck, um daran zu erinnern, daß es ein großer Irrtum sei, zu meinen, die Mischnah verstehe unter Lischkah schlechthin immer nur die eigentliche

¹⁾ Jer. Schek. 4, 4 spricht die Baraitha ausdrücklich von einer לשכת בדק הבית.

Schatzkammer. Die Mischnah ist in diesem Punkte besonders diskret; sie spricht überhaupt nicht von einem Tempelschatz. Mit der Zerstörung des Tempels ist ja auch die Schatzkammer verschwunden. Die Schatzkammer wohl, aber die Schekelsteuer doch nicht ganz; denn nach und nach ist sie wieder an die Hochschulen, also an jene Stätten abgeliefert worden, an welchen der eigentliche Nationalschatz des jüdischen Volkes verwaltet wird.

II. Die Beamten der Schatzkammer.

Ich habe im Voraufgehenden sieben getrennte Räume der Schatzkammer angenommen. Ob diese bloß neben einander lagen, oder auch ineinander gingen, darüber schweigen die Quellen, aus welchen wir über die Siebenzahl der Kammern und weiter darüber Gewißheit erlangen, daß alle sieben durch eine große Tür einen sichern Verschuß erhielten. Es ist eine Baraitha des Jeruschalmi Schekalim 5, 2 zu dem Stichwort der Mischna „אי פוחתין משלשה ג' בדין וכי“ die trotzdem ich sie in meiner Tosiftha-Studie II als eine höchst aufschlußreiche nachgewiesen und verwertet habe, von den Forschern auf der Seite liegen gelassen wurde. Diese auf II. Chr. 31, 13 gestützte Baraitha belehrt uns über den Beamtenkörper des Tempelschatzes und über die Chargen, aus welchen er sich zusammensetzte. Sie lautet קתליקין (תנא מי שני) וכו' כשהיה חותם הגובר חותם ונותן לאמרכל, אמרכל חותם ונותן לקתליקא, וקתליקא חותם ונותן לכ"ג, כ"ג חותם ונותן למלך (וחותם). וכשהוא מתיר המלך רואה חותמו ומתיר, כ"ג רואה חותמו ומתיר קתליקא רואה חותמו ומתיר, אמרכל רואה חותמו ומתיר גובר רואה חותמו ומתיר. Da hören wir es, daß die Schatzkammer nicht bloß wie die anderen Zellen, welche Wertgegenstände bargen, unter Schloß und Riegel lag, sondern

¹) Die Baraitha ist genötigt zwei Katholiki anzunehmen, weil die zehn Pekidim der Chronik außer dem König und dem Priester noch zwei Vorgesetzte haben.

²) Es ist geradz unbegreiflich, wie jemand, der die Baraitha nicht mit den Fingerspitzen, sondern mit den Augen liest, den Schatzmeister, den Amerkol, den Katholikos usw. das Siegel auf das Trankopfer legen läßt. Vgl. Levy IV, 403 aber auch ק"ל z. St.

auch durch fünf Siegel gegen jedes fraudulose Öffnen geschützt war. Die Feierlichkeit, mit welcher die Siegel angelegt und wieder gelöst wurden, sagt uns aber zugleich, daß die Aufschließung der Schatzkammer nicht allzuoft stattfinden konnte. Mag diese Baraitha immerhin die Zeit Agrippas I. reflektieren, der es mit seiner Königswürde nicht unvereinbar hielt, ein Mitglied der Aufsichtsbehörde über die Schatzkammer zu sein, immerhin sagt sie uns, daß es vierzehn Personen waren, unter deren Obhut die Schätze des Tempels standen. Zwischen der Mischnah, die bloß von zwei Gisbarin und sieben Amarkelin¹⁾ redet, und der soeben angeführten Baraitha in der Mitte steht die den Wirkungskreis der Beamten abgrenzende Tosifta. Das Alinea 2, 15 lautet שלשית גוברין מה היו עושין (בהק"ש) היו פודין את הערבין את החדמין את ההקדשות ואת מעשר שני וכל מלאכת הקדש בהן היתה נעשית שבעה אמרבלין מה היו עושין. שבעה מפתחות (העודה) (הלשכה) בידן רצה אחד מהן לפתוח אין יכול עד שתבנסו כולם אמרבלין פותחין וגוברין נכנסין ויוצאין ולפי כבוד היו נכנסין ויוצאין א"ר יהודה למה נקרא שמו אמרבלי מפני שאמר על הכל היו כשרים בכהנים בלויים ובישראלים מי שיש לו בן קודם אח קודם כל הקודם לתולה קודם בשררה וכלבד שינהוג כמנהג אבותיו

Die von mir vorgenommene Emendation des Wortes העודה in הלשכה stammt nicht von gestern und ehegestern, sondern ist über 44 Jahre alt und findet sich bereits in meiner Tosiftah-Studie über Schek. (Mschr. 1875 S. 464). Trotzdem habe ich das Alinea in extenso angeführt, um zwei Momente kurz hervorheben zu können. Erstens daß die Ehren-Ämter der Gisbarin und Amarkelin, weil sie auf erprobter Zuverlässigkeit und vertrauenswürdiger Integrität der Familien beruhten, erblich waren, und zweitens daß sie nicht bloß von Mitgliedern des Stammes Levi, sondern auch von jenen

¹⁾ Ich bediene mich vorderhand absichtlich der mischnischen Termini, weil wir den Pflichtenkreis der einzelnen Charen noch nicht kennen.

²⁾ Dieses Wörtchen ist offensichtlich aus der unteren Zeile auch in die obere hinaufgekommen. הן פודין zu lesen, wäre breitspurig. Im übrigen habe ich auch hier eklektisch die besseren Lesarten aus den alten Ausgaben und der Zuckermandelschen Ausgabe genommen.

anderer Stämme bekleidet werden konnten. Diese meine Tosifta-Studie stieß in zwei Punkten auf den Widerspruch Graetzens ges. And. Im Jahre 1876 veröffentlichte er in der Monatsschrift einen Artikel unter dem Titel »die Höfe und Tore des zweiten Tempels«, um zu zeigen, daß die Mischnah mit ihrer Annahme, der Vorhof des Tempels habe 7 Tore gehabt, im Rechte sei gegen Josephus, der sich in diesem Punkte insofern widerspricht, als er in den Antiqu. XV, 11, 5 von 7, in Bell. jud. V, 5, 3 wieder von 9 oder gar 10 Pforten redet. Bei dieser Gelegenheit will er auch die Tosifta als Sekundantin der Mischnah benützen, und wendet sich, unbekümmert um die von mir ins Vordertreffen geführte Baraitha des Jeruschalmi, gegen meine Emendation von העזרה in הלשכה und ebenso gegen meine Behauptung, daß die Baraitha des Babli Tamid 27a אין פוהתין מ"ג גוברין ומשבעה אמרבלין, ג' אומר ר"ג אומר מ"ג גוברין apokryph sei. Er schreibt S. 441, Note 1: »Mit »Unrecht emendiert Dr. Schwarz an dieser Stelle הלשכה in העזרה. »Das Richtige ist, daß die Ältesten der je fungierenden Abteilung Nachts, welche die Schlüssel zu den sieben Pforten der Azarah aufzubewahren pflegten, zugleich die Aufsicht über den Tempelschatz gehabt haben müssen¹⁾. Daher kommt es, daß der Vertreter der Ansicht, daß dreizehn Tore zu diesem Raume führten, auch dreizehn Schatzmeister supponiert. Tamid p. 27a אין פוהתין מ"ג (מג' I) גוברין ומשבעה אמרבלין ר' נתן אומר אין פוהתין מ"ג גוברין »כנגד י"ג שערים (I. אמרבלין). Weil R. Nathan die Ansicht des »Abba-José adoptiert hat, daß 13 Tore gewesen wären, nahm er »auch dieser Zahl entsprechend 13 אמרבלין an, weil auch er von »der Voraussetzung ausging, daß die Schatzmeister zugleich die »Schlüssel der Azarah-Pforten in Verwahrung gehabt haben und

¹⁾ Es kann gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß der Wächter meines Hauses auch darüber wacht, daß niemand von außen in die Räume meiner Bibliothek eindringe. Aber er hat deshalb noch lange nicht die Aufsicht über die Schätze meiner Bibliothek. Mit der Bewachung des ganzen Heiligtums wäre gewiß zugleich auch die der Schatzkammer als eines seiner Teile gegeben; aber dann müssen auch die Leviten, die draußen Wache hielten, unter die Aufseher der Schatzkammer gezählt werden.

»die Zahl derselben der Zahl der Pforten entsprochen habe. Man
 »braucht also nicht mit Dr. Schwarz diese Baraitha für apokryph
 »zu erklären. Sieben Aufseher und sieben Schlüssel der Azarah.
 »Warum gerade sieben? Weil es sieben Pforten zum Eingang
 »in den Vortempel gegeben hat. Die sieben אמרבלין waren dem-
 »nach von den וקני בית אב, welche die Schlüssel in Verwahrung
 »hatten.« Ich will nur noch feststellen, daß nach Graetz in dem
 von mir unnötiger Weise emendierten Alinea der Tosifta nicht
 auch von der Schatzkammer, sondern ausschließlich von der Azarah
 die Rede ist. Er schreibt auf derselben Seite; »Außerdem gibt
 die Tosephtha an, daß 7 Aufseher ernannt waren, entsprechend
 »den 7 Pforten, die sie nur gemeinschaftlich öffnen durften usw.«
 Ich habe bis heute hauptsächlich aus Pietät gegen meinen hoch-
 verehrten Lehrer geschwiegen, obgleich es mir ein Leichtes ge-
 wesen wäre, seine Behauptungen zu entkräften. Wie kann man,
 so fragte ich mich sofort, auch nur einen Augenblick daran
 denken, daß die וקני בית אב der Mischnah Themid 1, 1, welche
 täglich andere waren und in dem Moked-Gewölbe übernachteten,
 welche dort schliefen, identisch seien mit den sieben Amarkelin
 der Mischnah Schek. 5, 2 und der Tosifta Schek. 2, 15? Was be-
 deuten, diese Identität vorausgesetzt, die Worte der Tosifta רצה
 מולן אחד מהן לפתוח אין יכול עד שיתכנסו כולן? Wo sollen die in dem
 Moked-Gewölbe übernachtenden Vorstände der Tages-Abteilung
 eintreten, wo sich versammeln? Und weiter: öffnet denn der
 Amarkel gleich alle Tore der Azarah? Zuerst wird ja doch nur
 ein Pfortchen dem über die Verlosung der einzelnen Funktionen
 gesetzten Beamten nach Them. 1, 3 aufgemacht, damit er ein- und
 die zur Dienstleistung Bestellten aus dem Moked-Gewölbe in die
 Azarah hinaustreten; die eigentlichen Tore wurden ja alle viel
 später, erst mit der Darbringung des täglichen Ganzopfers ge-
 öffnet¹⁾. Was haben, frage ich ferner, die Gisbarin mit den die

¹⁾ Them. 3, 7 הגדול שנפתח שער עד ששומע שוחט עד ששוחט שוחט. Vgl. die Mischnah-Kommentatoren bes. den ת"י. Daß die anderen Tore mit dem großen Tor zugleich geöffnet wurden, ergibt sich aus den Worten עד שהשערים נפתחים das. 1, 1.

Tempeltore öffnenden Amarkelin zu tun? Und, um das ganze Alinea der Tosifta zu Wort kommen zu lassen, auf wen bezieht sich die am Schluß erwähnte Wählbarkeit? Doch nicht auf die Gisbarin allein, sondern zum mindesten auch auf die Amarkelin¹⁾? Wie kann man da die Amarkelin mit den **בית אב** identifizieren? Müssen die Letzteren nicht Ahroniden sein? Man darf aber auch nicht übersehen, daß Alinea 2, 15 der Tosifta genau so ein additamentum zu M. 5, 2, wie Aliena 2, 14 ein solches zu 5, 1 ist. In diesem spricht der Tosifta-Redakteur von zwei ständigen Ämtern, von dem eines Torwards und eines Schlüsselbewahrers, **יוהנן בן גודגדא על נעילת שערים בן טוטפת על המפתחות**. Das waren Leviten, denen die Bewachung der Tempel-Tore von außen oblag. Der von der Mischnah genannte Torwart **בן גבר**, dem die Bewachung der Azarah-Tore von innen oblag, braucht also keiner andern Zeit als Jochanan b. Gudgada angehört zu haben. Einen Schlüsselbewahrer für die Tore der Azarah nennt und kennt die Mischna nicht. Diese Schlüssel lagen wohlverwahrt in dem Moked-Gewölbe unter einer Marmortafel, welche dem Pförtner als Unterlage für seine zu einem Kopfkissen zusammengelegten Kleider diente. Die Mischnah Mid. 1, 9 lautet **שם אמה על אמה ואבלט של שיש וטבעת היתה קבועה בה ושלשלת שהמפתחות היו תלויות בה, הניע ומן הנעילה הגביה את הטבלא בטבעת ונטל את המפתחות מן השלשלת ונעל הכתן מפנים, וכן לוי יושב לו מבהוין, גמר מלנעול החויר את המפתחות לשלשלת ואת הטבלא למקומה נתן כסותו עליה ישן לו**. Was das Aufschließen eines Torflügels betrifft, so mußte man ja dem über die Auslosung gesetzten Beamten²⁾ in aller Gottesfrühe Einlaß gewähren. Den allein hat man auf sein Anklopfen hin eintreten lassen, nachdem ihm die draußen auf Wache stehenden Leviten, als einem

¹⁾ Erst wenn man weiß, daß auch Nicht-Ahroniden Beamte der Schatzkammer sein konnten, versteht man die Bitterkeit Abba Saul ben Batnith's Pes. 57a über den Nepotismus der Hohepriester **אוי לי מאגרופן ותנניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העים במקלות שהם כ"ג ובניהן גוברים ותנניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העים במקלות**.

²⁾ Maimuni, der ihn h. Beth habchr. 8, 11 **מקדש של מקדש** u. h. Temedin. umu. 6, 1 **ממונה על הפייסות** nennt, meint, daß er unter allen Umständen vor dem Anbruch der Morgenröte an Ort und Stelle sein mußte.

höheren Würdenträger, den sie ja kennen mußten, ein Tor oder eine Türe geöffnet hatten. Kann man da noch ernstlich behaupten, daß die sieben Schlüssel der Azarah in den Händen der bei dem angeblich gleichzeitigen Aufschließen aller Tore anwesenden Amarkelin lagen? Dagegen legen die von mir angeführten Mischnajoth Verwahrung ein. Ich sage das nur deshalb, um zu zeigen, daß ich gleich im J. 1876 in der Lage gewesen wäre, meinem hochverehrten Lehrer zu antworten.

Trotzdem habe ich geschwiegen, u. z., wie ich es rückhaltslos eingestehe, nicht bloß aus purer Pietät, denn man kann ja sicherlich auch pietätsvoll sich zur Wehr setzen, sondern auch aus dem Grunde, weil ich lange Zeit mit den sieben Schlüsseln der Schatzkammer nichts Rechtes anzufangen wußte. Über die Tatsache, daß die Mischna unter לשכה schlechthin nur die Kammer für die halben Schekalim versteht, während dasselbe Wort im Zusammenhang mit שבע כפתחות tatsächlich alle Räume der Schatzkammer bedeutet, wäre ich bei der eigenartigen Terminologie der einander ablösenden Generationen leichten Herzens hinweggekommen. Aber es wollte mir anfangs nicht in den Sinn, daß es für den Dispositionsfonds, der den Beamten für Mehl, Wein und Oel zur Verfügung gestellt wurde, eine besondere Zelle gegeben haben sollte. Erst nachdem ich die Überzeugung gewonnen hatte, daß bei der Liberalität, mit welcher diese Summe alljährlich bemessen wurde, die Möglichkeit eines Überschusses auch hier gegeben war, verdichtete sich bei mir die bloße Vermutung einer siebenten Lischka zu völliger Gewißheit¹⁾. Es muß demnach bei meiner Emendation des Wortes העורה in הלשכה sein Bewenden haben. Der Fehler ist eben dadurch entstanden, daß die Kopisten

¹⁾ Ich hätte wohl den überschüssigen siebenten Schlüssel als den der Vortüre bezeichnen können, an welche die Siegel angelegt wurden; dann wäre ich jedoch genötigt gewesen, einen der sieben Amarkelin ohne Schlüssel zu belassen, weil ja der Schlüssel zu der alle Innenräume absperrenden Haupttür sicherlich in den Händen des Katholikos sich befand. Ich nehme sogar an, daß diese Vortür zwei Schlösser hatte, sodaß jeder der beiden Katholiki einen Schlüssel bekam.

nur von der Azarah wußten, daß sie sieben Tore hatte, nicht aber auch von der Schatzkammer, daß es in ihr ebensoviele Zellen gab. Und was meine Behauptung über die Baraita des Babli Thamid 27a betrifft, in welcher Graetz selber zwei Verbesserungen vorgenommen hat, die von ג"ג in ג"א allerdings nach Tos. Ket. 106a, und die zweite von ג"בדים in ג"בדלים bedaure ich, sie ebenso wie vor 44 Jahren für apokryph erklären zu müssen, weil es niemanden gegeben hat, der 13 Tore der Schatzkammer angenommen.

Es liegt jedoch für mich kein Grund vor, mein Jahrzehnte langes Schweigen irgendwie zu bereuen; denn trotz aller Entschiedenheit, mit welcher Graetz 1876 mir entgegentrat, scheint er später von selbst sich eines anderen besonnen zu haben. Im Jahre 1888 hat er mir, wenigstens teilweise, recht gegeben. Während es nämlich in der ersten Auflage des 3. Bandes seiner Geschichte S. 94 heißt: »Unter ihnen (den Katholikin) standen »sieben andere Beamte, Amarkelim, deren Hauptfunktion darin »bestand, bei dem Öffnen und Schließen der sieben Tempeltore »zugegen zu sein«, finden wir in der 3. Auflage S. 106 nach diesem Satze folgende Erweiterung: »ferner den Tempelschatz zu »besichtigen und aus ihm die Summen zu entnehmen, welche »für die Bestreitung der Bedürfnisse nötig waren. Alle »mußten beim Öffnen anwesend seien¹⁾, und zu dieser Erweiterung ibid. in der Fußnote 1 »Tosefta Schekalim c. 2«. Ich traute meinen Augen nicht. Alin. 2, 15 ist ja das von mir emendierte. Dort kann man ja vom Öffnen wenigstens der Schatzkammer absolut nichts finden, solange man מפתחות העזרה und nicht mit mir מפתחות הלשכה liest. Ich konstatiere das nur deshalb

¹⁾ Wohl findet sich dieser von mir unterstrichene Satz auch in der 1. Auflage des 3. Bandes; aber während dort die Worte »vor »ihrem Erscheinen konnten die dienstuenden Priester und Leviten »den Tempel nicht verlassen«, den Schluß des Satzes bilden, sind sie in der 3. Auflage ganz weggelassen worden, so daß der Hinweis auf die Tosifta Schekalim sich nicht, wie in der 1. Auflage bloß auf das Öffnen der Tempeltore, sondern zum mindesten auch auf das Öffnen der Schatzkammer bezieht.

mit freudiger Genugtuung, weil ich überzeugt bin, daß mir mein verewigter Lehrer in seiner unbegrenzten Wahrheitsliebe schließlich ganz und nicht bloß zur Hälfte recht gegeben hätte, wenn ich dazu gekommen wäre, ihn auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, in welchen er selber sich verwickelt. Die Amarkelin können nicht, wie er sie nennt, Schlüsselträger gewesen sein und zugleich als *אב בית זקני* in dem Moked-Gewölbe übernachtet haben. Die Gisbarin waren die Kassen-Beamten und Schätzungs-Meister, die Amarkelin waren die eigentlichen Schatzmeister und die Katholiki die allen übergeordneten Revidenten der Schatzkammer.

Diese Seitenschwenkung Graetzens ist dem sonst so gründlichen und nach jeder Seite hin zuverlässigen Prof. Büchler in seiner gediegenen Arbeit »Die Priester und der Kultus« gänzlich entgangen. Auch er zitiert S. 94 die Tosifta Schek. 2, 15; aber als Beleg dafür, daß die Schlüsselbewahrer, wie er die Amarkelin nennt, mit den Ältesten der Tagesabteilung identisch seien. Freilich wie er bei dieser Identifizierung in dem unmittelbar nachfolgenden Satze die sieben Amarkole »aus der Zahl der jedesmaligen Dienstabteilung für die Woche« hervorgehen lassen kann, ist mir ebensowenig klar geworden, wie seine Behauptung, daß ich »dieselbe Stelle«, die von Schürer angeführte Tosifta für apokryph erkläre. Das ist ein unliebsames Mißverständnis. Wie, die Tosifta, die ich emendiere, soll apokryph sein? Mit nichten, die Baraita Tham. a. a. O., welche Graetz an zwei Stellen emendiert, erklärte und erkläre ich für apokryph. Von den zwei Stellen, die Büchler aus dem Propheten-Targum anführt, ist die eine aus Jes. 22, 33 insofern kein Beleg für seine Auffassung, als auch ein Schlüssel der Schatzkammer, die immerhin einen wenn auch nicht integrierenden Teil des Heiligtums bildete, *מפתח בית מקדשא* genannt werden kann; die zweite aus Zach. 11, 13, welche *השליכוהו אל הרמי יתיה לבית מקדשא ורמי לתחת יד הווצד אמרכלא* wiedergibt, ist ein unwiderlegbarer Beweis für die Notwendigkeit der von mir vorgenommenen Emendation der Tosifta, eine Bestätigung meiner Annahme, daß die Amarkelin weder

bloße Schlüsselträger, noch Schlüsselbewahrer, sondern verantwortungsvolle Beamte der Schatzkammer waren¹⁾.

Was ich seit vielen Jahrzehnten behauptete, daß nämlich die sachgemäße Eingliederung der einzelnen Alineas unserer Tosifta in das scheinbar so glatte Gefüge der Mischna zu deren tieferem Verständnis wesentlich beiträgt, bestätigt sich auch hier. Wie kommt es, daß der Mischnah-Redakteur von den ständigen Beamten des Tempels nicht, wie man es erwarten dürfte, im Traktat Thamid oder Middoth, sondern im Tr. Schekalim redet? Einfach daher, daß er hauptsächlich von den Beamten der Schekelsteuer, also auch der Schatzkammer reden muß, sodaß alle anderen Beamten für ihn etwas Akzessorisches sind. Die Gisbarin und Amarkelin bilden für ihn die Hauptsache, oder mit anderen Worten die Mischnah 5, 2a ist, wie die Tosifta uns belehrt, der Krystallisationspunkt, um welchen sich die Mischnajoth des ganzen Perek lagern.

Um nun, was sich aus dem Voraufgehenden inbezug auf die Beamten des Tempelschatzes als feststehend erweist, kurz zusammenzufassen, bemerke ich, daß die Gisbarin als Kassen-Beamte unter der Aufsicht der Schatzmeister oder Amarkelin aus den einzelnen Zellen Gelder entnahmen, daß diese den Katholiki unterstehenden Schatzmeister auf Verlangen von Zeit zu Zeit Rechnung legen mußten, und endlich, daß die Subaltern-Beamten, welche die Steuern eintrieben und ablieferten, nicht dem eigentlichen Beamtenkörper der Schatzkammer angehörten. Der Hohepriester, dessen ehemalige Vorgänger mehr als einmal einen tiefen Eingriff in die Tempelschätze gemacht haben, und der König, unter welchem wir uns nicht einen Herodes, sondern nur einen Agrippa vorstellen können, saßen in diesem Kollegium bloß pro forma; sie waren bloß honoris causa Beamte der Schatzkammer.

¹⁾ Die LXX übersetzen כַּוְּנֵי־הַמִּשְׁנָה mit *χωνευτήριον*; wie jedoch ein Schmelzofen in den Tempel hineingekommen sein soll, ist nicht einzusehen.

3. Die Lage der Schatzkammer.

Von dem durch Serubabel erbauten Tempel wissen wir, daß es in demselben zur Zeit Nehemias ein aus verschiedenen Zellen oder Kammern bestehendes »Haus des Schatzes« gegeben hat; in diesen Kammern wurden jedoch die Geräte des Heiligtums aufbewahrt und die an Priester und Leviten abzuliefernden Hebe und Zehnten aufgespeichert (Neh. 10, 39). Wie lange dieses stramme Regiment der unter Kontrolle gestellten Ablieferung und Verteilung von Terumah und Maasser gedauert hat, von welcher Zeit an die infolge des in Erstarkung begriffenen religiösen Lebens die Überwachung von selbst oder gar auf Wunsch der Priester und des Volkes aufgehört hat, dürfte akten- oder quellen-gemäß kaum festzustellen sein. Soviel gilt als sicher¹⁾, daß es unter Johann Hyrkan (135—196) in ganz Judäa keinen gegeben, der dem Verdacht ausgesetzt war, die gesetzliche Hebe nicht ausgesondert und an einen Priester abgeliefert zu haben. Die zur Aufnahme der priesterlichen Abgaben bestimmten Zellen konnten demnach anderen Zwecken dienstbar gemacht werden, und wir dürfen nicht überrascht sein, daß die Mischnah, welche bloß den von Herodes erbauten Tempel kennt und beschreibt, von Zellen, die unter Esra und Nehemiah eine große Rolle gespielt haben, absolut nichts weiß. Die Anlage der Lischkoth muß von jener im Serubabelschen Tempel grundverschieden gewesen sein; denn, um nur eines hervorzuheben, die Zelle, in welcher die für den täglichen Opferdienst nötigen 93 goldenen und silbernen Geräte standen, und die topographisch zu bestimmen, die Kommentatoren der Mischnah²⁾ nicht vermögen, gehörte ganz gewiß nicht, wie unter Esra und Nehemiah, zur Schatzkammer.

¹⁾ Siehe die Einleitung zu Demai in m. Tosifta-Kommentar Seraim.

²⁾ Mit Ausnahme des R. Isr. Lipschütz, der offen sagt *לֹא ידעתי מקומה*, sie aber nichtsdestoweniger in eine der Mauer-Zellen verlegen will, hüllen sich sämtliche Erklärer in tiefes Schweigen. Sie ahmen nämlich dem Mischnah-Redakteur nach, dessen Wortkargheit in Th. 3, 4 umso mehr auffallen muß, als er die Lage der 4 Lischkoth des Moked-Gewölbes in 3, 3 ganz genau angibt.

Dasselbe gilt von jener zweiten לשבת הכלים, deren die M. Schek. 5, 6¹⁾ Erwähnung tut; denn die Kammern des Tempelschatzes waren gedeckt, während diese Lischkah, damit die freiwilligen Gaben zu jeder Tagesstunde hineingeworfen werden können, ohne Bedachung bleiben mußte. Der Grundriß des Herodianschen Tempels war, abgesehen von dem Unterschiede hinsichtlich der Raumverhältnisse des Tempelhofes, genau derselbe wie jener des Serubabelschen, aber die Zahl der einzelnen Zellen war eine größere und auch die Verteilung eine andere. Wir fragen nach so vielen Dingen, ohne eine Antwort zu erhalten. Tannaiten, die den Tempel anschaulich beschreiben, gestehen es ein, daß sie den Zweck mancher Kammer nicht kennen²⁾. Aber dort, wo es sich um eine ganze Reihe von Zellen oder Kammern, wie bei dem Tempelschatz, handelt, dort müssen wir die Frage solange wiederholen, bis wir endlich eine befriedigende Antwort gefunden haben. Es ist völlig ausgeschlossen, daß R. Simon aus Mizpah, dem die Autorschaft des Traktates Joma wie des Traktates Thamid zugeschrieben wird³⁾, der also mit allen Lokalitäten des Tempels aufs innigste vertraut war, die Lage der Schatzkammer nicht gekannt hat. Als hätten Mischnah und Tosifta noch Angst, es könnte ein Römer wie Crassus nochmals in das zerstörte Jerusalem eindringen und den längst verschwundenen Tempelschatz plündern wollen, hüllen sie sich in tiefes Schweigen, um mit keinem Wort die Stelle zu verraten, wo die Schatzkammer einst gewesen. Dieses ängstlich beobachtete Schweigen ist für mich ein unwiderlegbarer Beweis, daß die Description des Tempels, soweit sie sich in den genannten Traditionswerken findet, tatsächlich aus jener Zeit stammt, da man Bedenken tragen mußte,

¹⁾ Die לשבת השאים, in welche im Stillen fromme Männer Gaben für Arme legten, war gewiß in einem entlegenen Winkel, aber diesen Winkel kannten doch die Frommen; wir erfahren nichts über seine Lage.

²⁾ Abba Saul, ein gründlicher Kenner des Tempels und seiner Einrichtung, sagt Mid. 5, 4 von der angeblichen Holzkammer שכתהי משה היתה משמשת.

³⁾ Joma 19b.

die Lage der wertvolle Geräte oder gar Schätze enthaltenden Räume näher zu bezeichnen. Und wie verhielt sich Josephus in diesem Punkte? Ich muß sagen: nicht ganz so wie die Mischnah, aber man kann es nicht leugnen, daß er äußerst diskret gewesen. Er spricht wohl von der Anlage der Schatzkammer, aber in einer Weise, die nur den Eingeweihten ganz verständlich ist. Seine notizenartigen Bemerkungen sind so knapp und so dunkel, daß man auch bei ihm sich des Gedankens nicht erwehren kann, er wolle mehr verschweigen als mitteilen. Im Bell. jud. V, 2 lauten die Schlußsätze also: *αἱ στοαὶ δὲ μεταξύ τῶν πυλῶν ἀπὸ τοῦ τείχους, ἔνδον ἐστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων¹⁾ σφόδρα μὲν καλοῖς καὶ μεγάλοις ἀνείχοντο κίουσιν. ἦσαν δὲ ἀπλᾶι καὶ πλὴν τοῦ υεγέθους τῶν κάτω κατ' οὐδὲν ἀπελείποντο.* Graetz hat diesen Passus in dem oben erwähnten Artikel über die Höfe und Tore des zweiten Tempels nicht bloß zitiert, sondern vielfach erst in die rechte Beleuchtung gesetzt. Darin, daß die *στοαὶ* mit der *מכסות* unserer Mischnah identisch sind, muß ihm jeder rückhaltslos beipflichten. Auch darin hat Graetz vollkommen das Richtige getroffen, daß die Säulenhallen nicht zwischen den Toren, sondern längs der von keinem Tor unterbrochenen Teile der Mauern verliefen. Aber wenn er behauptet, daß der Zusatz *πρὸ τῶν γαζοφυλακίων* nicht recht verständlich sei, wenn er meint, daß dieser Zusatz Zellen oder Hallen in den Zwischen-Räumen innerhalb der Mauern voraussetzt, wenn er zu dem Schlußergebnis gelangt, daß die mit den Gazophylakie identische *לשכת התרומה* innerhalb der Azarah in den Mauern sich befunden haben, vor denen die inneren Säulengänge gebaut waren, so muß ich zu meinem Bedauern sagen, daß es mir unmöglich ist, ihm beizupflichten. Ab-

¹⁾ Die Griechen haben die Bezeichnung für Schatz genau so wie der Talmud aus dem Persischen entlehnt. *γάζα* und *גזא* bedeuten dasselbe. Der Babil nennt die ganze Welt *בבלי גזא דרחמינא*. Wir brauchen jedoch nicht erst zum Talmud hinabzusteigen; schon I Ch. 28, 11 finden wir *גזוניו*. Es hat demnach, wenn schon nicht zur Zeit Salomohs, so doch zur Zeit des Chronisten Gazophylakien gegeben. Das Nomen *גזא* findet sich übrigens nicht bloß Esther 3, 9; 4, 7, sondern auch Ez. 27, 24.

gesehen davon, daß dies keine nähere Ortsbestimmung ist, muß sich doch jeder fragen, woher die in der Mauer liegenden Kammern Licht erhalten haben. Ich glaube, wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit, so doch mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit die eigentliche Lokalität der Schatzkammer bestimmen zu können. Aus den Angaben des Josephus scheint sich mir soviel als unzweifelhafte Tatsache feststellen zu lassen, daß die Schatzkammer auf der Nordseite der Azarah, aber keineswegs in der Mauer gelegen hat. Man muß nicht gerade ein klassischer Philologe sein, um die Worte *ἔνδον ἑστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων* dahin auffassen zu dürfen, daß die Säulenhallen nicht der Mauer, sondern den Schatzkammern vorgelagert waren. Es liegt in dem Text nichts Zwingendes vor, die *לשכה* der Mischnah in die Mauer hineinzuverlegen. Doch, so muß man sich fragen, warum waren die Säulenhallen vor den Gazophylakien einfache und nicht doppelte? Wozu erzählt uns Josephus *ἦσαν δε ἀπλαῖ καὶ πλήρ τοῦ μεγέθους τῶν κάτω καὶ οὐδὲν ἀπελείποντο*? Wenn die Gazophylakien, wie Graetz annehmen zu müssen glaubt, innerhalb der Mauern waren, dann ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde die oberen, d. h. die nördlichen, Säulenhallen nicht ebenso ausgedehnt wie die unteren oder südlichen, warum sie nicht gleich diesen Doppelsäulenhallen gewesen. Es liegt also nichts Gewagtes in meiner Behauptung, daß aus Josephus Worten evident hervorgeht, die Schatzkammern, um derentwillen die ganzen oberen Säulenhallen einfache gewesen, haben nicht in der Mauer des Vorhofes, sondern an derselben gelegen und auf der Nordseite des Tempels fast die Hälfte des zwischen der Mauer und dem Tempel liegenden Raumes eingenommen. Allerdings nur der Breite nach; denn wie lang die Reihe der Gazophylakien gewesen, darüber findet sich bei Josephus auch nicht die geringste Andeutung. Hat nun die *לשכה ההדומה* in der westlichen oder östlichen Hälfte des nördlichen Vorhofes gelegen? Ich glaube, diese Frage mit Hilfe der Mischnah, die eine *אנסדרה* ohne Weiteres als bekannt voraussetzt, dahin beantworten zu können, daß die Schatzkammern zwischen dem Moked-

Gewölbe und der Quaderhalle zu suchen und zu finden seien. Es ist die Mischna Thamid 1, 3, die ich im Auge habe נטל את המפתח ופתח את הפשפש ונכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו ושתי אבוקות של אור בידם ונחלקו לשתי כתות, אלו הולכין באכסדרה דרך המורה ואלו הולכין באכסדרה דרך המערב. היו בודקין והומכין עד שמוגיעין למקום בית עושי חביתים הגיעו אלו ואלו אמרו שלום הכל שלום וכו' Ein Blick auf den Plan des Tempels sagt uns, daß die in westlicher Richtung Abziehenden einen fast vierfach größeren Weg zurückzulegen hatten, als die gen Osten Abgehenden. Das Moked-Gewölbe lag ja schon in der östlichen Hälfte der nördlichen Mauer, etwas höher als der im Vorhof der Priester stehende Opfer-Altar. Die Zelle der עושי חביתין war südlich von dem in der Mitte der Ost-Mauer liegenden Nikanor-Tor. Die Priester, welche in den Säulenhallen nach Osten abgingen, hatten kaum mehr als den vierten Teil des Weges zu gehen, der vor den nach Westen Abgehenden lag; die letzteren mußten längs der größeren Hälfte der Nord-, der ganzen West-, der ganzen Süd- und eines Teiles der Ost-Mauer gehen, um mit ihren Kollegen an der bezeichneten Stelle zusammenzutreffen. Oder dürfen wir annehmen, daß die früher Eintreffenden tagtäglich auf die später Ankommenden warteten und in Geduld stillhielten. Das ist umsomehr ausgeschlossen, als es ein Irrtum wäre, zu meinen, daß es sich um einen einfachen Rundgang um den Tempel durch die Säulenhallen des Vorhofes handelte. Es galt ja in erster Reihe, sich davon zu überzeugen, daß während der Nacht in den Vorhof des Tempels, der keine Bedachung hatte, nichts Verunreinigendes hereingekommen. Ich erinnere bloß an die Mischnah Erubin 10, 15 שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמינו שלא להשהות את הטומאה. Gerade auf der Westseite des Tempels hinter dem Allerheiligsten, welche auch tagsüber immer menschenleer blieb, war ein strenges Vigilieren eine unerläßliche Notwendigkeit. Man muß eben die Inspizierung des Vorhofes und die Bewachung des Heiligtums streng auseinander halten¹⁾. Die Priester hatten auf ihrem frühen Morgen-Rundgang

¹⁾ Tut man das, dann kommt man nicht dazu, wie es die Mischnah-Kommentatoren tun, die Inspizierung als eine auf die Feststellung der

durch den Vorhof des Tempels weniger in die Kammern hinein als auf den Boden hinunter zu sehen. Und nun kommt die Frage, ob den Priestern, welche an den Gazophylakien vorüberzugehen

nach wie vor intakt vorhandenen Geräte abzielende hinzustellen, aber auch nicht, wie Büchler in Chwolsons Festschrift S. 39 es getan, die Tempelwache als eine aus dem letzten Jahrzehnt des Tempels stammende Institution zu bezeichnen. Es handelte sich ja, wie die tannaitischen Quellen angeben, um keine militärische Bewachung oder gar strategische Verteidigung, sondern um die religiöse Pflichterfüllung, dem Tempel eine Ehrenwache beizustellen. Die Pharisäer haben wahrlich nicht bis kurz vor der Zerstörung des Tempels damit gewartet, das mosaische Gebot Num. 18, 3—5 auch hinsichtlich des Heiligtums in Jerusalem zur Tat zu machen. Oder hätte der Chronist I, 9, 27 die Tempelwache, wenn sie zu seiner Zeit nicht längst vorhanden gewesen wäre, auf David und Samuel zurückdatieren können? Wenn die Tradition der Ehren-Wache im Tempel nicht als uralte Institution gegolten hätte, wäre man wahrlich nicht darauf verfallen, sie unter die mosaischen Gebote zu zählen. Man lese nur was Maimuni in seinem Sefer hamizwoth Nr. 22 darüber schreibt **מצוה היא שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד לכבודו לדוממו ולגדלו. והוא אמרו לאהרן אתה ובניך אתך לפני אהל העדות ק"ל ואתם תהיו לו לפני תמיד. וכבר נכפל זה הצווי בלשון אחר והוא אמרו ושמרו את משמרת א"מ. וכתוב בספרו ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ ק"ל לשומרו וללכת סביבו ובמסכתא אמרו ושמרו את משמרת א"מ אין לי אלא בעשה בל"ת מנין ק"ל ושמרתם את משמרת הקדש, הנה נתבאר לך שמשמרת המקדש מצות עשה ושם נאמר גדולה למקדש שיש עליו שומרים ואינו דומה פלטרין שיש עליו שומרים לפלטרין שאין עליו שומרים ודוע כי פלטרין הוא שם החיכל אמרו כי גדולת החיכל דוממותו הם השימרים המסודרים עליו** (vgl. hierzu Mischneh Thorah, hil. Beth. ha-Bechirah 8, 1). Was Maim. zuletzt aus der Mechiltha zitiert, findet sich in Sifre sut. zu Num. 18, 4. Freilich, was Josephus Bell. jud. VI, 5. 3 von der Tempelwache erzählt, ist kein Beweis für ihr hohes Alter, aber noch viel weniger kann aus seinem Schweigen von derselben bei dem Geräusch am Wochenfeste irgend ein Schluß gezogen werden. Wie Prof. Büchler darauf kommt, den Ausdruck **בעיה את בלשון** Mid. 1, 7 einen militärischen zu nennen, ist mir nicht ganz klar geworden. Die **בלשין** Kelim 15, 4, die mit ihren langen Stäben alles durchwühlen, um das Verzollbare hervorzubringen, sind doch keine Soldaten. **בלשת** ist nichts Anderes als eine Bezeichnung für Spione. Die Priester mußten eben Alles auf dem Boden der Azarah durchsuchen, damit die fungierenden Ahroniden gegen jede Tumah geschützt seien.

hatten, nicht die Pflicht auferlegt wurde, sich davon zu überzeugen, daß die fünf Siegel an der Vortüre des Tempelschatzes, unverletzt sind? Die anderen Hallen, welche Wertgegenstände bargen, wurden mehr oder weniger fast täglich geöffnet; bei diesen konnte ein Abgang nicht lange unbemerkt bleiben. Die Schatzkammer hingegen, die zuweilen Millionen enthielt, wurde höchst, höchst selten aufgeschlossen; da wäre ein Fehlbetrag sehr spät entdeckt worden. Deshalb war es unerläßlich notwendig, Tag für Tag sich davon zu überzeugen, daß die fünf Siegel unverletzt, daß die zwei Schlösser der Haupttüre unberührt geblieben. Dazu war schon deshalb längere Zeit nötig, weil man die Fackeln der Türe nicht allzu nahe bringen durfte, um die Siegel nicht zu gefährden. Diese sorgfältige Untersuchung neben der sonstigen Durchforschung des zwischen dem Moked-Gewölbe und dem בית עושי חביתן -Raumes dürfte genau soviel Zeit in Anspruch genommen haben wie die den nach Rechts abschwenkenden Priestern obliegende Untersuchung der Azarah. Ich darf nun kühn behaupten, daß Josephus und die Mischnah sich gegenseitig ergänzen. Aus Bell. jud. V, 5. 2 wissen wir, daß die Gazophylakien auf der Nordseite vor der Tempelmauer, aus der richtig aufgefaßten Mischnah Them. 1, 3, daß sie in der östlichen Hälfte zwischen dem Moked-Gewölbe und der Quader-Halle lagen. Es berührt uns in hohem Grade sympathisch auf Grund einer streng sachlichen Untersuchung nunmehr zu wissen, daß der Tempelschatz in der unmittelbaren Nähe jener Quader-Halle geborgen war, von welcher es in der Tosifta¹⁾ heißt משם הלכה תוצאה ורוחתה¹⁾ ביישראל. Nur unter dem Schutze der ewigen Wahrheiten des Judentums, nur im Dienste unseres idealen Schatzes hat der materielle Schatz unseres Volkes einen Wert. Das war so zu allen Zeiten, und die Männer der Wissenschaft des Judentums werden mit Gottes Hilfe stets dafür Sorge tragen, daß es auch in aller Zukunft dabei bleibe.

Wien, den 9. Mai 1919.

¹⁾ Chagigah 2, 9 Sanh. 7, 1.



Philologisch-historische Miscellen.

Von J. N. Epstein.

I. אדבר(על) דבר.

Mehrere Male heißt es im b. אדבריה פל' לפל' (וודרש): dreimal רב הסדא לרבנא עוקבא Pes. 115b, Beza 29a und Sota¹⁾ 39a; einmal רב יהודה לרב יצחק (Beza 21b; einmal למר שמואל <מר>²⁾ רביה, Taan. 13b, und noch einmal רב פפא לרב אויא סבא (MQ. 24b³⁾). In der »kleinen Chronik« (סדר עולם נוסא) ferner folgt auf den Namen eines Exilarchen, angefangen mit Schealtiel (חכמים דברוהו) und so fortgesetzt bis auf Huna Mar⁴⁾, dem Zeitgenossen von Abaji und Rabba: חכמים דברוהו. אדבריה ר"ח לרבנא Das erklärt »Rab Zemach⁵⁾: נתן רב הסדא רשות לרבנא »er gab jenem Erlaubnis (in seiner Anwesenheit vorzutragen)«. Wie ist aber danach das חכמים דברוהו, das doch augenscheinlich von einer »Einsetzung«

¹⁾ לרבנא haben auch hier Ms. München, HG. ed. Ven. 45b, ed. B. 222 und Seder RA., Frumkin I 285. ²⁾ s. ר"ם.

³⁾ Daß Lazarus a. a. O. und Krauß (S. 9) dieses nur aus Juchasin zitieren, ist mir unbegreiflich.

⁴⁾ Ed. Lazarus (Brülls Jahrbücher X) 164 und Neubauer II 72 (mit Umstellungen). Zunz, GDV.² 144 Anm. a hatte den Text der Editionen und zählt danach (ebenso Neubauer) nach Huna Mar noch einen Ukba (III.), zu diesem sagt er nun, »er sei der letzte, von welchem der Vertasser sagt, daß die Weisen ihn geleitet, דברוהו«. Nicht von Mar Ukban (II.), wie Krauß S. 13 behauptet. Zur Sache s. noch Rapoport בכה"ע XII 80.

⁵⁾ s. zu diesem J. N. Epstein, Der gaonäische Kommentar, S. 158.

⁶⁾ Das scheint auch die Ansicht von Rab Scherira bei Aruch s. v. אב"י.

zu sprechen scheint, zu erklären? Lazarus (S. 100, Anm. 4) stellt es richtig mit אֲדַבְרֶיהָ¹⁾ zusammen, denkt aber bei דַּבְרוּהוּ — wenn auch unentschlossen — an den Vortrag des Exilarchen bei seiner Kürung²⁾. Krauß, der dies in dieser Monatsschrift (S. 7—14) behandelt, erklärt es dann mit dem hebräischen דָּבַר »sprechen«, und faßt אֲדַבַר als »sprechen lassen«, »zur Thora aufrufen und (als erster!) vortragen lassen« auf, »mit der Zeit« aber »hätte die Phrase דַּבְרוּהוּ חַכְמִים natürlich (!) den metaphorischen Sinn bekommen: die Gelehrten hatten ihn eingesetzt« (S. 12). Er stützt seine Erklärung auf Meg. 22a: מַכְדֵי רַב בְּיִשְׂרָאֵל קָרָא וכו'. לֹא רַב בְּכַהֲנֵי קָרָא, דֵּהָא בְּכַהֲנֵי קָרָא, דֵּהָא רַב הוּנָא קָרִי בְּכַהֲנֵי. בְּשִׁלְמָא רַב הוּנָא קָרִי בְּכַהֲנֵי, דֵּהָא אֶפְרָיִם רַב אֲמַי וְרַב אֲסִי (דְּכַהֲנֵי חֲשִׁיבֵי דְאַרְעָא [דְ]יִשְׂרָאֵל מִיִּכְפָּה כִּיפּוּ לֵיהּ לְרַב הוּנָא. אֲלֵא רַב, הָא אִיכָא שְׂמוּאֵל דְּכַתְנָא הוּוּ וְדַבַּר עֲלֵיהּ. שְׂמוּאֵל נָמִי מִיִּכְפָּה הוּוּ כִּיפּ לֵיהּ לְרַב וְרַב הוּוּ דְעֵבֵד לֵיהּ כְּבוֹד וְכִי עֵבֵד לֵיהּ בְּפִנְיֵי שְׂלָא בְּפִנְיֵי לֹא עֵבֵד לֵיהּ. Dieses אֲלֵא רַב הָא אִיכָא וכו' glaubt er nämlich wie folgt erklären zu müssen: »Aber Samuel war doch da, ein wirklicher Kohen, und doch soll jener עליה vor ihm gesprochen haben?« (S. 10). Und sieht dann darin, im Verein mit der Mitteilung Vergas (שבט יהודה) sub מ"ב, ed. Warschau S. 58³⁾, daß der Exilarch an seinem Kürungstage als erster in der Thora zu lesen pflegte, den »Schlüssel« zu seiner Deutung.

¹⁾ s. auch Rapoport a. a. O.

²⁾ Nathan ha-Babli (Neubauer II 84) und Ibn Verga שבט יהודה Nr. 42 (s. unten). Aber der Vortrag kam nach Nathan vor dem Ausheben der Thora vor, nach Verga wiederum nach Schluß der Pentateuch-Vorlesung: ואחר סיום הקריאה וכו'. Übrigens bemerkt dabei Nathan (und ähnlich Verga): ופוחת ראש גלות ודרוש וכו' או נתן רשות לראש ישיבת סורא לפתוח ולדרוש נראש ישיבת סורא נתן רשות לראש ישיבת פומבדיתא והם נוהגים כבוד זה לזה עד שפוחת ראש ישיבת סורא. Hier also gibt im Gegenteil der Exilarch dem Gaon die »Erlaubnis«, und den Vortrag hält also der Gaon!

³⁾ וקורא ראשון ואחריו ראשי ישיבות ואחר סיום הקריאה וכו'. Dieser Auszug aus תשובות גאונים ראשונים bei Verga ist die Quelle von Graetz, Gesch. V⁴ 133 — die Krauß (S. 9 Anm. 4) nicht kennt — was Graetz ausdrücklich in Note 13 (S. 453—54) bemerkt. Den Widerspruch zwischen Verga und Nathan ha-Babli, welcher demgegenüber berichtet: ואח"כ מוציא ס"ת וקורא בהן ואחריו לוי והון הכנסת מוריד ס"ת לראש גלות וכו' והוא מקבל ס"ת בידיו ועומד וקורא בה ואחריו קורין ראשי

Aber abgesehen davon, daß Krauß Erklärung von דבר עליה der Sprache und dem Stile des b. nicht gerecht wird, ist ihm hier ein Versehen unterlaufen. Raschi ist hier mit seiner Erklärung מרב להיות למעלה מרב entschieden im Recht (gegen Krauß S. 10, Anm. 1). Dieses »und er (Samuel) pflegte doch den Rang vor jenem (Rab) einzunehmen«, deutet eben auf b. BK. 80ab hin, was ja Raschi, klassisch und kurz wie immer, s. v. דבר bemerkt, Krauß aber entgangen ist. Hier in BK. heißt es: רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן וכו'. רב לא עייל קמיה דשמואל, שמואל לא עייל קמיה דרב אסי, רב אסי לא עייל קמיה דרב. אמרי: מאן נתרה, נתרה שמואל ונתי רב ורב אסי. ונתרה רב או רב אסי. רב מלתא בעלמא הוא דעבד ליה לשמואל, משום ההוא מעשה דלמיה (1) und darauf deutet auch Raschi Meg. das. mit seinem (2) הא דאדבריה עליה hin. Daß Rab zurückgetreten ist und den Vorrang Samuel gelassen hat (hier: zuerst einzutreten), wird nun im b. mit אדבריה עליה umschrieben. Dann heißt es ferner — was schon Berliner Magazin, VII (1880) 54 notiert — b. BB. 16b: ושמואל עשה תשובה בחיי אביו שנאמר ויקברו אותו יצחק ושמואל בנו >מכדי ישמעאל קשיש מיצחק מ"ט קא חשיב ליה ליצחק מקמיה ש"ט תשובה הוא דעביד ואדבריה ליצחק מקמיה< (3) וכו' אלא

כלות ואחרים תלמידי ראשי ישיבות אבל ראשי ישיבות עצמן אינם — beantwortet Graetz in der Note das., und ihm folgt Lazarus (S. 139 Anm. 4), dahin, daß Vergas Auszug einer älteren Zeit, in der die Macht der Exilarchen noch nicht gebrochen war, angehört. Ich glaube jedoch, daß Verga bloß eine andere flüchtige hebräische Übersetzung des arabischen Originals (ein Fragment davon, JQR. XVII 753 ff.) vorgelegen habe, da er sonst mit Nathan übereinstimmt, s. auch S. P. Rabbinowicz III דברי י"י 136 Anm. 12 „ראשון“ (לישראלים). Mit Nathan stimmt übrigens auch der Bericht von Rab Nissim aus Kairuan in seinem מגלת סתרים (angeführt in שבת מנהיג Nr. 58. Die Nachschrift מגלת סתרים gehört hierher, was M. Straschun in seinem Handexemplar in der Bibliothek zu Wilna richtig bemerkt, s. auch Poznanski קירואן Nr. 42, Anm.): מנהג היה בקירואן למר: עוקבא נשיאה שקוין מכינין לו כסא של כבוד בבית הכנסת מצד הארון ולאחר שקראו בתורה כהן ולוי היו מורדין לו התורה.

1) רב fehlt richtig in allen Mss.

2) s. v. ורב. Statt להאי ist האי zu lesen.

3) So Ms. M., F, H, ed. Lublin u. a. (s. ם"ד).

מדאקדמיה אדבורי אדבריה ומדאדבריה שמע מינה תשובה עבד, was Gen. r. cap. 62 mit *הגבירה לכן הגבירה* wiedergegeben ist. אדבר hat also im b. sicher, wie Berliner das. richtig bemerkt, die Bedeutung: jemandem den Vorzug (vor sich — hier: vorausgehen lassen beim Begräbnis —, oder einem anderen) geben. Wie soll nun aber dieses mit Krauß »zur Thora aufrufen und sprechen lassen («als erster« liegt ja überhaupt nicht im Wortlaut)¹⁾ vereinigt werden? Soll nun auch אדבר »mit der Zeit den metaphorischen Sinn bekommen haben«: jemandem den Vorrang lassen?! Dann ist ja דבר im Sinne von »sprechen« ausschließlich Hebräisch; im Aramäischen (jüd.-aram. wie syr.) aber bedeutet es »führen«²⁾ mit allen seinen Nuancen (s. unten).

In der Gaonäischen Literatur³⁾ ferner bedeutet אדבר, mit על oder ל: »jemandem den Vorrang geben (gegenüber einem anderen oder sich), jemanden höher als den anderen stellen«, und dann (mit ל) schlechthin: jemanden zum *Gaon* ausrufen« (einsetzen). Rab Scherira, Sendschreiben ed. Lewin (im Erscheinen) 78—79 (Neubauer 28): ואדברתה רב לשמואל ולא איצטבי לאותוביה קמיה ולמהווי רישא עליה דהוה רב קשיש משמואל שנים רבות כיההיא דאמרינן (במרוכה וכו' שמואל רב הוא דאדבריה) (s. oben); Lewin 103 (Neub. 36 und 188): in den Tagen Rab Natronaj's, סליק מר רב אחא מן שבחא לארץ ישראל דמר רב נטרונאי שמעיה הוה וכד אדבריה נשיא ובתריה מר רב וכו' ולא הוה; עלוהי סליק לתם דוכתיה דהוה מר (אחרן)⁴⁾ קמוי דהוה אב בית דין וכו' מיהו על ידי תלום אדברוהי למר רב יוסף גאון.

אדבר bedeutet eben im Aramäischen (jüd. aram. und syr.) »führen«, trans., b. BM. 114b דבריה ועייליה, und intr. (»gehen«;

¹⁾ S. 9 behauptet Krauß, daß דבר bzw. אדבר tatsächlich auf jeden zum Sprechen aufgerufenen angewandt werden kann, mit der Beschränkung jedoch, daß wir den Ausdruck effektiv nur von dem zur Thora aufgerufenen, also nur in liturgischer Bezeichnung, finden«! ²⁾ Bab.-Aram. דיבור ist das ischnische דיבור.

³⁾ Zum Aramäischen der Geonim, s. J. N. Epstein, JQR. Ns. V (1914) 233 f. und »Der Gaonäische Kommentar« S. 53 ff.

⁴⁾ עליה hatte der Gaon nicht.

⁵⁾ אחרן fehlt in Ms. Aleppo und anderen Mss. bei Lewin.

«sich aufführen»), in b. oft **עָמַד דְּבַר**; Gaonäisch: Scheeltot Nr. 152: «וכן הלכתא דברא דישראל (בישראל)» und in der Petersburger Scheelta in der Ed. Wilna III fol. קי"ד (יובן הלכתא דדְּבַרָא בישראל בעניינא הדין קי"ד); Scherira, Lewin 99 (Neub. 35): **למיקבע פירקי ואותובי מתיבאתא**: (Var. ומידבר מנהגי הגאונות (מנהג גאונים); Pail **דְּבַר** bedeutet im Syrischen: führen, leiten, *herrschen, regieren* (ע"ל), über, aber auch ohne Objekt: regieren) und dasselbe bedeutet das Af. **אָדַבַר** (ע"ל), »herrschen«; bab.-aram. **דְּבַר עַל** (Meg. 22a, s. oben), »den Vorrang haben jemandem gegenüber«, eigentlich: jemandem vorstehen, über jem. herrschen; Gaonäisch: »führen«, »regieren«, Scherira (Neub. 41): **ויזכי ותנא לדבורי ישראל וכי**, das. (Neub. 37, Lewin 110): **ואמר ליה טובה ותדבר אומתך**. Davon **מְדַבְרָנָא** »Führer«, in Syr. und Jüd.-Aram. (bab.-aram. und Targ.), b. Ket. 17a (Sanh. 14a): **מדברנא דאומתיה**. Neuhebr. **דְּבַר**, »Führer«²⁾, **דְּבַר אַחַד** לדור usw., **דְּבַרָא** »Führerin« mit Anspielung an **דְּבַרָא** (Syr. **דְּבַרָא** Führer) Midr. Ps. 22, 20 (Jalkut § 686); aber verbal steht im Neuhebr. für **עַל דְּבַר עַל** im Sinne von »regieren« das entsprechende Verbum **הִנְחִיג שִׂרְרָה עַל**: Neh. Taan. IV 68c oben u. a.³⁾. Das

¹⁾ II S. 164 hat ein dementsprechendes hebräisches: **וכן הלכתא דברא דישראל** wohl aus einem **וכן הלכתא דברא דישראל** in einer uns fehlenden Scheelta.

²⁾ Mit **reden** hat es trotz Krauß (S. 12) nichts zu tun, trotz Pesik. R.K. § 25, p. 165b: **קחו עמכם דברים, בעלי דברים, קראים טובים**; **דרשנים טובים**. R. Nechemja muß nicht gerade **דברים** wie **דְּבָרִים** ge-deutet haben (Bacher, bei Krauß das.); er kann ja, vielleicht noch besser, **דְּבָרִים** wie **דְּבָרִים** erklärt haben, wie Jelamdenu (bei Aruch vox **דְּבָרִים**) **שלמים בת דבריו שהיתה דברנית**: **דְּבָרִים** mit **דברנית** zusammenstellt (von Krauß das. angeführt).

³⁾ Im Späthebräischen steht für **עַל דְּבַר עַל** im Sinne von »einsetzen«, »jem. über sich stellen«, »anerkennen«, dieses entsprechende **הִנְחִיג עַל**, wie bei Nathan ha-Babli, Neub. 79: **אבל ראש ישיבת**: **אבל ראש ישיבת** = **קלמטה מתיבה סודא** = **סודא הנהיג אותו על עצמו** (JQR. XVII 755, 11), das. **וינחגו אותו ראש עליהם** = **וינחגו אותו ראש עליהם** (das. Z. 12), **ויעקדו ריאסתה** = **והנהיגו אותו ראש עליהם** (das. Z. 16), **שחברך ראש גלות ותנהיגהו**. **להנהיג אותו על ישיבת פומבד**, das.

Ms. (Lewin, op. cit., נספחים XIX sub ה.)¹⁾ und die karäischen Quellen (Laz. 171). Rab Saadja²⁾ dagegen, im כתאב אלתארין³⁾ zählt zur römisch-parthischen Zeit nach *Chizkia*: . וענן ב' (= בנט) . ועקבא (= עקוב) ב' ונתן (= יוחנן) ב' . ושפט ב' . und dann in Neupersischer Zeit: חונא . ונתן . נחמיה . ועקבא ; er kennt also kein דצוצייתא in der Exilarchenliste, weder bei Nathan, welcher bei ihm (ähnlich wie im Oxf. und Drucke) samt seinem Vater »Anan« weit zurück versetzt ist, noch bei »Ukba«.

»Nathan« als Sohn von »Anan« steht also außer jedem Zweifel, da alle Quellen darin übereinstimmen. Das Rätsel von נתן עקבן (עקבן) ist leicht lösbar: עקבן wird nämlich im Babylonisch-Aramäischen »Nachfolger, Nachkomme« bedeutet haben, wie Syr. עקבא, »Nachfolge«, איד: עקבא דשלימון לדוד במלכותא (AUDO. רנ"ג, PSm. 2961) und arab. عَقْبٌ und عَقْبَةٌ, »Sohn«, »Nachkommen«. Der oben angeführte Satz וּבַד שָׁכַב פֶּשׁ נָתָן עִקְבָן בְּמִטְּי אִמּוֹ ist danach zu übersetzen: »und als er starb, blieb Nathan Nachfolger (»Prinz-Nachfolger«) im Leibe seiner Mutter«. Und wenn Nathan überhaupt zur Herrschaft gelangte, so wird er kein anderer als der auf »Huna« l. folgende »Nathan«, der Zeitgenosse von Rab Jehuda³⁾, gewesen sein.

Ebenso ist zweifellos der als vierter Nachfolger von Huna l erwähnte »Ukban« (= עקבייה) Sohn von Nechemja dessen Gelehrte »Rabba«⁴⁾ und Rab Adda waren, — kein anderer

¹⁾ »Nechemja« fehlt hier.

²⁾ Über den Verfasser, s. zuletzt A. Marx JQR. LVIII 299 ff.

³⁾ Graetz, Gesch. IV⁴, 253—256 (vgl. Note 37, 461) gibt die Exilarchenfolge wie folgt an: Huna, Anan, Nathan usw., und setzt »Mar Ukba«, den אב"ד zur Zeit Samuels, als Gelehrten des »Anan« an (s. Note 27, 453), aber die Versetzung von »Anan« entbehrt jeder Grundlage. Lazarus (77 Anm. 5 und 82 ff) vertritt die Ansicht מר עוקבא sei mit Nathan דצוצייתא identisch, was m. A. noch bewiesen werden muß, da Graetz Einwendungen nicht ohne weiteres abzuweisen sind.

⁴⁾ רבא in Mss. (auch MGWJ. a. a. O.) und Edd., bloß Juch. רבה, und so Graetz, s. Laz. 101 Anm. 1, weil רבא b. Josef b. Chanja unten als Gelehrter von Huna Mar steht. Aber רבא ist wohl אבא, s. S. 261 Anm. 1.

als der im b. Sab. *ibid.* (Zeitgenosse von Rab Josef) und BB. 55a (Zeitgenosse von »Rabbah«¹⁾) erwähnte *גלותא ריש גלותא*.

Die Glosse²⁾ *דעציותא* im b. Sab. *ibid.* identifiziert aber diesen Ukban b. Nechemja mit »Nathan *דעציותא*« der Sage. Auf diese Identifizierung deutet auch das *דעציותא* bei »Mar Ukban« (b. Nechemja) in סע"ו. Wenn aber das סע"ו auch vom Sohne Anans, Nathan, sagt: *הוא נתן דעציותא*, so kann unmöglich beides vom Verfasser des סע"ו herrühren³⁾. Das spätere *דעציותא* folgt der Identifikation im b. Sab., während das erstere *דעציותא* *הוא נתן דעציותא* diesen in die Zeit von Samuel setzt und von jener Identifikation abweicht. Das scheint auch im ספר הגדה (bei Raschi Sanh. 31 b, vgl. Tos. Sab. 56b: *מדרש*) der Fall gewesen zu sein, denn dieses erzählt die Sage — von »Mar Ukba«, also vom Zeitgenossen Samuels⁴⁾, *שהיה מד עוקבא בעל תשובה שנתן עינו באשה אחת והעלה לבו טינא ונפל בחוליו ואשת איש היתה לימים נצרכה ללות ממנו ונתן דוחקה נהרצית לו וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא וכשחיה יוצא לשוק (היה נר דולק בראשו מן השמים⁵⁾). Dieses ס' הגדה wird daher wohl von der Glosse in b. Sab. abweichen⁶⁾.*

¹⁾ So *רבה* Edd., aber Ms. M., H., HG. ed. B. RIF, RAS und RMH.: *רבא* s. auch S. 260 Anm. 4.

²⁾ Daß dies nicht zu den Worten R. Josefs gehören kann, sondern Glosse ist, liegt auf der Hand, und ist bereits von Rapoport *בבה"ל* XII 80 Anm. 39 und Graetz, *Gesch. IV*⁴ Note 37 (461) erkannt worden, wie sie schon Halpern, *ס'ה"ד* s. v. *נתן* Ende Schwierigkeiten machte.

³⁾ MGWJ. a. a. O. hat das *דעציותא* *הוא נתן דעציותא* nicht: *אדר שניב שפט: (פ'ש) (1) נתן בת (2) במעי אמו בו*

⁴⁾ Raschi hatte im ס' הגדה *ס' עוקבא* sicher bloß *מר עוקבא*, da er es zur Erklärung der Überschrift in dem Briefe an *מר עוקבא* (לדון ליה) anführt, da ferner *מר עוקבא* sonst in b. immer der Zeitgenosse von Samuel ist, und daß gerade dieser von b. Sanh. Ukban b. Nechemja sein soll, wie Graetz in Note 37 das. annimmt, ist höchst unwahrscheinlich, s. auch *ס'ה"ד* s. v. *דעציותא* *נתן דעציותא*.

⁵⁾ Raschi schließt *שבת בל"ס* *נתן דעציותא* *בל"ס* *ועל שם כך קרו ליה ד'* *נתן דעציותא* *בל"ס* *ועל שם כך קרו* *וע"כ קרו* *דעציותא* *ל' ד' דעציותא* *ל' ד' דעציותא* *בשבת* *ל' ד' דעציותא* *בשבת*. Es bleibt aber fraglich, ob *נתן דעציותא* im ס' הגדה erwähnt war, da Raschi auf b. Sab. verweist.

⁶⁾ Schon Halpern s. v. *מר עוקבא* verwirft die Identifikation von *מר עוקבא* mit *נתן דעציותא*; vgl. auch *ס'ה"ד* s. v. *נתן*. Ebenso gegen Raschi Juch. ed. London S. 175.

»Nathan dezuzita« setzen denn auch andere in eine frühere Zeit:

a) *Scheellot* Nr. 42 (ed. Ven. 17a) hat für b. Sanh. 75a: אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עינו באשה אחת והעלה לבו מעשה באדם אחד ונתן בן צוציחא שמיא שנתן עינו באשה אחת וחנה שמה וכו' ebenso HG. ed. B. 574: ונתן בר צוציחא שמיא. Scheellot identifiziert also den אדם אחד im Bericht von Rab mit Nathan dezuzita; er setzt also Nathan in eine frühere Zeit, und konnte daher die Glosse in b. Sab. (והיינו נתן דצוציחא) noch nicht gehabt haben¹⁾; da ja Ukban b. Nechemja — Zeitgenosse von R. Josef¹⁾ und bestenfalls ein »Tochtersohn« Rabs war (BB. 51 b, Chul. 92a)²⁾. Nathan muß danach auch vor Rab gelebt haben, sonst würde Rab in Sab. das. als »einen seiner Zeit« דצוציחא statt נתן דצוציחא genannt haben.

b) Die Sage bei Rab Nissim im מעשיות ס' (ed. Warschau 1886, 69 ff.), die jene Frau ebenfalls חנה nennt, führt »Nathan דצוציחא« wiederum in die Nähe von R. Akiba (er sieht jenen vor seinem Fenster vorbeireiten), dessen Schüler er dann geworden ist. Er muß danach in Palästina, mit RA. in derselben Stadt, gelebt haben.

Der Mann hieß דצוציחא (נתן) בר צוציחא (HG.), בן צוציחא (Scheellot), was hebr. בן ציצית wäre (s. unten). Die geschäftige Sage, welche R. Akiba mit den »Rathsherren« שבוע בן כלבא שבוע in

¹⁾ Schon Juchasin ed. L. 175 bemerkt, daß die »Ansicht R. Achas« von b. Sab. abweicht, s. auch Rapoport a. a. O.

²⁾ Die »Prinzen« רבנא נחמיה ורבנא עוקבא sind nach Graetz Söhne von נתן, der Schwiegersohn von Rab wäre; von diesen gelangte dann bloß »Nechemja« zur Herrschaft und »Ukban« ist sein Sohn. Nach Laz. 92 ff. (vgl. 99 Anm. 3), aber wären die »Prinzen« Söhne von »Nechemja«, und von diesen gelangte nur »Ukban« zur Herrschaft. Letzteres ist auch die Ansicht von Zacuto das. (zweimal בר ברתיה בר richtig, aber einmal falsch רב אחותו של רב והוא בן בתו l. ויהוא בן בתו, aber Krauß, a. a. O. 18, nimmt das »Schwestersohn« hin als wäre es ein zuverlässiges Datum!)

מגדלי בלוריה. Bei Jünglingen ist noch mehr davon abgeraten worden, weil es verführerisch wirkt (s. Sota 9b, Ned. 9b, vgl. Meg. 18b עד מתי אתה מסלסל בשערך u. a.). Daß paßte nun gut für den »Sünder« Nathan. Andere »Geonim« (Juch. das., vgl. auch Raschi Sab. das.) dagegen brachten es mit צוציחה »Lichtstrahl« in Verbindung, wegen der Sage vom »Lichtstrahl«: שראתו רב יוסף (s. b. Sab. das.) שהיה יוצא ממנו לשון אש מד' ציציותיו (מצציותיו: ed. Krakau 100a: עד שברחו כל שהיו לפניו בשביל שהיה במקום שהיה עומד בו דהווק) oder wegen dem »Lichte« (»Lichtstrahl«) auf seinem Haupte, שהיה נר דולק על ראשו (das הגדה s. oben), (72 ב' מעשרות) ועל ראשו יור גדול ונוהר ומזהיר כשמש »Lichtstrahlen« auf dem Haupte von Großen (und zu den »Großen« gehören ja auch die בעלי תשובה) Männern ist übrigens alt und echt jüdisch¹⁾. Außer den קרני ההוד bei Mose (Ex. r. e. 47, Tanch. Buber השא 20), wird auch von R. Eleasar (b. Pedath) erzählt, daß ihm, während er schlief, ein solcher Lichtstrahl aus der Stirn hervorging, ונפק צוציחה דנורא מאפותיה Taan. 25a, und so sollen auch R. Abin zwei Lichtstrahlen aus seinem »Nacken« (Hinterseite des Hauptes) hervorgegangen sein, תרין וקוקין דנור נפקין מן קדליה, i. Ber. V 9a.

Die gaonäische Erklärung im Juch. ed. L. hat aber noch: ציציותו (מד' ציציותו) sie hat also צוציחה im doppelten Sinne genommen: »Lichtstrahl« (לשון אש) und »Schaufäden« (ד' ציציותו) »Schaufäden« von der Sünde abgehalten worden. Das war ein Schüler R. Chijjas: מעשה באדם אחד שהיה הורד במצות ציצית שמע שיש זונה וכו' כיון שהגיעו לאותו מעשה באו ארבע ציציותיו ונדטן לו כארבעה עדים וטפחו לו על פניו וכו' וכתב לה שמו ושם עירו ושם רבו וכו' ובאת ועמדה בבית מדרשו של ר' Sifre Num. § 115 (ed. Horovitz 128 ff.). b. Men. 44b²⁾.

¹⁾ Man hatte es wahrlich nicht nötig von der pers. Sage über Mani zu entlehnen, wie Krauß, l. c. sub 1. 17 ff.) behauptet.

²⁾ Ms. Leiden hat של ר' מאיר, ebenso korrigiert Tos. Men. ibid., s. v. לבית ר' מאיר: (ל. ספרי), weil sonst RN. es nicht berichten könnte, aber der Bericht kann ja vom Redakteur des Sifre an der Äußerung RN. angeschlossen sein, aber nicht von R. Nathan herrühren. Schitta, ע"י ed. pr. und אה"ת haben אה"ת, s. ד"ס.

Die Sage von נתן דְּצוֹצִיתָא hat jedenfalls Palästina zur Heimat. Dort lebte wohl der historische אחד אדם von dem Rab, b. Sanh. das. erzählt (s. oben), und dieses geht auch aus j. hervor: j. Sab. XIV 14d (= AZ. II 40d) setzt denselben Fall »in den Tagen R. Eleasars«, כְּהָדָא חָד בַּר נֶשׁ רַחֵם אִתָּא בְּיוֹמוֹי דְּר' אֱלֵעָזָר וְלֵעוֹד (j. AZ. אֱלֵעָזָר וְלֵעוֹד) וּסְכַן אֶתְּקַן שְׂאֵלָק לִיה כּוּ' ר' יַעֲקֹב בַּר אִידוּן ר' יִצְחָק בַּר נַחֲמָן חָד אִמְרַא אִשְׁתּוּ אִישׁ וְכוּ' (wie in b. Sanh. das.!) פְּנוּחָא וְהָא בַּד כּוּחָא נִגְרָא רַחֵם אִתָּא בְּיוֹמוֹי דְּר' אֱלֵעָזָר וְשָׂרָא לִיה וְכוּ' Rapoport, XII 80, meint nun, daß dies im Widerspruch zu b. Sanh. ist, wo es Rab als einen Fall, welcher vor seiner Zeit liegt, hinstellt, während doch R. Eleasar (b. Pedath) Schüler Rabs war (b. BB. 135b, 152a, Chul. 111b)¹⁾, und vermutet daher, daß dieser Fall mit dem anderen mit בַּר כּוּחָא, der in den Tagen R. Eleasars geschah, verwechselt wurde, was aber kaum möglich ist, weil der j. auf den Widerspruch selbst aufmerksam macht, und der Text in zwei Stellen überliefert ist. Aber אֱלֵעָזָר ר' im ersten Fall kann ja gut (wie בִּימֵי ד' לֵעוֹד in j. Chal. IV 60b) R. Eleasar b. Schamua, der Schüler R. Akibas, sein¹⁾. Der Ort der Handlung ist jedenfalls Palästina, da im j. nichts anderes angegeben wird und damit auch der b. übereinstimmen kann (gegen Rapoport).

So ist nun das Historische und Sagenhafte im Fall דְּצוֹצִיתָא נתן b. Anan und Ukban nach den Quellen geordnet.

Wenn aber Krauß (l. c. sub 4 und 5), ohne auf die Quellen zu hören, Behauptungen aufstellt und Korrekturen macht, so ist es recht bedauerlich. Er glaubt die Zeit des דְּצוֹצִיתָא נתן »Nathan mit der Flamme (!)«, durch den Hinweis auf die analoge Sage vom Lichte, das aus den Schultern hervorstrahlte, bei Mani, bestimmen zu dürfen, nämlich daß Nathan im Zeitalter Manis, das ist das Zeitalter Rabs, gelebt habe! Nathan wäre ja nach

¹⁾ Aber übrigens bezeugt ja bekanntlich der j. Kid. I 60b, Ket. IX 33a, daß R. Eleasar Schüler R. Chijjas war, ר' לֵעוֹד תְּלַמִּידָהּ, ר' יוֹחֲנָן תְּלַמִּידָהּ דְּר' יְנָאי neben דְּר' הִיִּיא רַבָּה, was ja nicht ohne Weiteres beseitigt werden kann (wie Frankel 112a); er wäre demnach ein — wenn auch jüngerer — Kollege Rabs gewesen.

(einem Kopisten- oder Druck-Fehler!) Zacuto ein Schwester-
sohn (!) Rabs gewesen, und nach Scheëltot referiere ja Rab über
die Geschichte Nathans, was die Tatsache (!), daß Nathan der
Schwestersohn Rabs gewesen sei, nicht nur nicht ausschließe,
sondern eher bestätige« (S. 18)! Und dieses nach seiner richtigen
Bemerkung, daß die Sage des Nathan dezuzita von jener des
Ukban getrennt und für sich behandelt werden« müsse (S. 17).
Wenn man aber Nathan zum Tochtersohn Rabs macht, so setzt
man ja damit die Identität des Rabbana Ukba und Ukban mit
Nathan dezuzita voraus, wie es denn auch Zucuto macht (S. 175);
dann aber ist es undenkbar, daß Rab von einem Enkelkind so spreche.

Anderseits identifiziert Krauß (sub 4) den Sohn Anans mit
Mar Ukban, dem vierten Nachfolger Hunas, streicht dann נתן
im Satze פש נתן עקבן (s. oben) und korrigiert ferner statt הוא נתן
היה נקרא רצוציתא »und er wurde »Küchlein« ge-
nannt«, und liest auch unten mit (dem Druckfehler bei¹⁾ Zacuto:
ושכב עוקבן רצוציתא

Er stellt nämlich dieses von ihm konstruiertes רצוציתא mit
רצוציתא דמית בביתא, Bech. 8b (wo ebenfalls manche Drucke רצוציתא
haben) ein Küchlein das im Ei gestorben war«, zusammen (aber
woher noch ein Femininum?!), leitet es — mit Levy, Jostrow
und Kohut — von רצץ ab, und dieses רצוציתא sei nach ihm wiederum
»etymologisch und sachlich sicher (!) mit ויתרצצו הבנים בקרבה
Gen. XXV. 22 verwandt«! Alles falsch. Ein רצוציתא »Küchlein«
existiert nicht²⁾. Es heißt, wie ich in der Festschrift Adolf Schwarz,

¹⁾ Juchs. ed. L. 92b רצוציתא והוא נתן רצוציתא, 93a: מר עוקבן רצוציתא, aber bei Neubauer I 75, nach ed. pr. und Mss. richtig: רצוציתא. Auch ed. L. hat ja 171 u. 175 richtig רצוציתא. Ein ähnlicher Kopisten- und Druckfehler auch im Aruch Ms., Breslau s. v. נתן (MGWJ. 60, 112) im אחר פ' , ebenso ed. Pesaro: נתן רצוציתא, aber die Erklärung bringt es mit חלוק של שער, also רצוציתא, zusammen.

²⁾ Der Eigenname בר רצוציתא im פפא בר רצוציתא Ms. Wien, רצוציתא im Ms. Gaster, Krauß, Leben Jesu 78 und 267, kann doch nicht als Beleg dafür gelten. Wir können ja nicht auf künstliche Deutung von Namen, und noch dazu späterfundenen legendarische Namen, Philologen bauen. Und übrigens kann dieses בר רצוציתא die Bedeutung von בן פקועה haben.

323 (sub 5) ff. gezeigt habe¹⁾ נְרִיָּא (נְרִיָּא), syr. ܢܪܝܝܐ, »Küchlein«, »ein eben aus dem Ei hervorgegangenes Hünchen«, vom Stamme נִרְץ, arab. وَرَّضَ »das Ei mit einem Ruck legen«. Es ist ja auch an sich undenkbar, daß ein Menschen-Embryo [נְרִיָּא] genannt werde, und wie kommt noch ein Femininum zu einem männlichen »Embryo«--[נְרִיָּא], das dazu ja kommen ist?!

Die Identifikation von »Ukban« (l. Nathan «; נְתָן das alle Texte und parallele Quellen haben darf nicht gestrichen werden), Sohn Anans, mit dem fünften Nachfolger des Anan, mit »Mar Ukban« dem Sohne Nechemjas, ist auch recht gewaltsam. Der spätere »Mar Ukban« ist ja auch durch b. Sab. und BB. (s. oben) als Sohn Nechemjas bezeugt, genau wie er im נְתָן steht. Es darf also daran schlechthin nicht gezweifelt werden (Krauß sagt: freilich als Sohn Nechemjas hingestellt«, S. 16, als wäre es unsicher!). Und daß Nathan erst als fünfter Nachfolger von Anan zur Herrschaft gelangte, ist obendrein undenkbar³⁾.

¹⁾ Nöldeke, von 5. 4. 17, teilt mir freundlichst mit, daß es wie ich schon Siegm. Fränkel, Zeitschr. f. Assyrl. 22, 206 ff. erklärt habe.

²⁾ Zu Nr. 3 bei Krauß (S. 16 f.) möchte ich noch folgendes bemerken: Wenn das folgende אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל bei Huna jedenfalls das eigentliche Palästina meint, so kann nicht ein ein paar Zeilen vorher stehendes אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל das »Palästina« der Sittacene meinen, wenn auch אֶרְבַּל an sich das babylonische Arbela meinen könnte. Es wäre auch auffallend, weswegen gerade bei Chizkia der Ort seines Begräbnisses angegeben wird; anders aber, wenn dieses אֶרֶץ das eigentliche Palästina meint, da ist es recht begreiflich, daß dies hervorgehoben wird. Daß dieser Fall in der talmudischen und midraschischen Literatur nicht erwähnt wird, wie dieses bei Huna mehrfach aus anderer Quelle bezeugt ist, ist doch kein Beweis dagegen, wie Laz. 20f. und Krauß meinen. Das wird wohl bloß zufällig sein, und bei Huna habe wohl auch seine Beziehung zu Rabbi dazu beigetragen. — »Mar Ukba« des j. Sota IV 19d רַבִּי מַר עֻקְבָּא הוֹרִי בְּאַרְבֵּל ist auch nicht »unser wohlbekannter Mar Ukba«, der »in Arbela seine Schule hätte (Krauß S. 14), so daß daraus etwa auf eine Beziehung der Exilarchen zu Arbela geschlossen werden könnte. Denn vorher 19c heißt es עֻקְבִיָּה וְשֵׁם לְרַ' הַנִּינְא וְכוּ' was dem מַר עֻקְבָּא des b. Ket. 60b entspricht

(s. oben S. 259 Anm. 6), und wenn »Ukba« für sich eine Frage an R. Chanina richtet, so kann er nicht derselbe sein von dem es dann heißt, daß er in ארבלי diese Halacha gelehrt hat (הור"י). Übrigens hat schon Frankel, מבוא 120b gezeigt, daß es ein Amora רבי עוקבא (מר) (ערובין) in Palästina gegeben hat, von dem es heißt רבי עוקבה רבי דתמן (ערובין) j. Meg. IV 75c, Erub. I 19b, und der im Namen RIBL. tradiert, j. Joma I 39a, Chag. II 78b. Jenes ארבלי wird daher das Arbel von Palästina sein. — Unfaßbar ist auch sein Beweis aus dem »Sendschreiben an die Bagdader Gemeinde, ed. Carmoly (c. 2), in dem es heißt: ומיה הוקיה וקברו יתיה בקריה ארבאל מהא דמקדבא לתדקל, so daß augenscheinlich das babylonische Arbela gemeint sei, wie Rapoport ע"מ 191 richtig gesehen hätte« (S. 14). Wenn Krauß Rap. zitiert, so müßte er schon da bemerkt haben, was Rap. über den Quellenwert des »Sendschreiben« bemerkt. Es ist ja ein von Carmoly hergestelltes Schriftchen, was ja Carmoly selbst am Titelblatt hervorhebt: אנרתא דשדר מרנא ורבנא אליקים ברמולי רחמנא אגרתא דשדר מרנא ורבנא וכו'!!), was auch bei flüchtigem Einsehen zu merken ist.



Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung,

Ed. Dérenbourg, Paris 1893.

Von **Josef Mieses.**

Vor fünfundzwanzig Jahren ist diese Ausgabe erschienen als erster Band der von Josef Dérenbourg anlässlich der tausendjährigen Wiederkehr des Geburtsjahres des Gaons R. Saadja veranstalteten Gesamtedition von dessen arabischen Schriften. Die Edition fußt auf zwei gedruckten Ausgaben (Constantinopel 1546 und Polyglotte, Ed Walton, London 1656) und auf einem Ms. Da diese Texte von einander ziemlich bedeutend abweichen, ist der Mangel eines fortlaufenden, erschöpfenden kritischen Apparates sehr fühlbar. Die abweichenden Lesarten werden nämlich nur sehr spärlich angegeben. Eine spezielle Konkordanz zu Saadjas Bibelübersetzung, wodurch die Schaffung eines zu rezipierenden Vulgatatextes auf objektiver wissenschaftlicher Basis erst ermöglicht werden könnte, ist bisher noch nicht vorhanden. Eine Zusammenstellung der divergierenden Lesarten allein könnte wenigstens zur Not ein Urteil über die Aufnahme in den Text ermöglichen. Auch wäre ja nur so eine Kontrolle über die richtig getroffene Auswahl möglich und käme nur dadurch der Benützer in die Lage, das hierbei waltende Urteil des Herausgebers selbständig zu prüfen.

Der in dieser Ausgabe gebotene Text, welcher die Constantinopler Edition zur Grundlage hat, ist bedauerlicherweise anscheinend das Opfer der Eile geworden, mit welcher offenbar die Herausgabe dieses Bandes für einen im voraus festgesetzten Termin angestrebt wurde. Nur dadurch lassen sich die zahlreichen Fehler

und Versehen (zumeist Druck- und Abschreibefehler) erklären, abgesehen von den mitunter inkonsequenterweise stehen gebliebenen *matres lectionis*. Unsere Ausgabe folgt nämlich auch hierin allzu sklavisch der Ed. Constantinopel, oft auch in den Druck- (oder Lese)fehlern derselben.

Das Verzeichnis der wahrgenommenen Fehler und Versehen wobei die beiden obengenannten gedruckten Ausgaben durchgehends eingehend verglichen wurden, möge hier folgen, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

I BM. Cap. I 14, 15. גלד, richtig גלד; Das. v. 21. גנאך, r. גנאח; III 7 עראיאנאן, r. עראיאנאן [C. = Ed. Constantinopel liest עראיאנאן]; Das. v. 11 . . . אלשגור אלתי, r. אלשגורה [so! C und L = Ed. London]; Das. v. 19 יאזרה, r. אבדה; Das. v. 22 פיאבד, r. פיאבד; Das. v. 23, XVIII 8, XXIV 67 אבד, r. אבד; IV 19 ואתבד, r. ואתבד; VI 8, XII 4, 21, XLVII 25, 29 הטאא [so C ebenfalls an diesen Stellen], r. הטא [so! L korrigiert in Cap. XII bis und XLVII bis — in VI 8 hat L eine andere Leseart], vgl. I BM. XIX 19, XXX 27, XXXIII 8, 10, 15 und XXXIV 11, wo Ed. D. [= Dérenbourg], überall bloß הטא liest [C an diesen Stellen ebenso, mit Ausnahme von XXXIII 8, 15 und XXXIV 11, wo C הטאא bringt]; VII 13 דכל, r. דכל; Das. v. 14 אלדביב אלדאב, r. אלדביב אלדאב; Das. v. 22 אלדין, r. אלדין; XVIII 11, 13 קד, r. קד; X 29 האלוי, r. האלוי (ebenso C, L hat beide Male רעאה, vgl. das. XXIX 3 רעא אלקטוע (ebenso C, L: רעאה); XIV 11 פאכדו, r. פאכדו; XVI 11 ausnahmsweise עא, wie im Hebräischen אסמאעיל, sonst אסמאעיל (C hier ebenso); XIX 5 אלילה (für הלילה), r. אלילה (C so), vgl. das. v. 34, sowie IV BM. XXII 8, L hat hier פי הדה אללילה, sonst nur אללילה; Das. v. 11 פעגזו, r. פעגזו (C so!); Das. v. 30 פאקאם, r. פאקאם [so richtig C und L]; Das. v. 31 אלכברי, r. אלכברי; Das. v. 35 אבהאטא, r. אבהאטא [so C]; XXIII 15, sowie XXIV 53, XLIII 22, XLIV 2 אלברכה אלדי, r. אלברכה; XXVII 41 ובעד, r. ובעד; XXIV 55 פצה, r. פצה; XXIV 55 פצה, r. פצה; XXVII 41 אלתי, r. אלתי; XXX 38 פתיהם, r. פתיהם (so richtig C), cfr.

das. v. 39 תוהמת und v. 41 לתתוהב/והאם; XXXII 10 נָדִי, r. נָדִי; XLI 24 אֲלֵגִיאַד, r. אֲלֵגִיאַד; XLIII 18 וַיִּכְדְּנָא, r. וַיִּכְדְּנָא; XLIV 9 מוֹגַד, r. מוֹגַד (oder וַגַּד, so L), C hat וַגַּד; XLVII 19 וַרְיֵאֲצִנָא, r. וַרְיֵאֲצִנָא [so! richtig C]; Das. v. 22 רוֹךְ, r. רוֹךְ; XLVIII 8 רֵא, r. רֵא.

II BM. Cap. I 19 קִלְתָּהּ, r. קִאֲלְתָּהּ; V 9 יִשְׁתַּגֵּל, r. יִשְׁתַּגֵּלוּ (so richtig C); VI 30 וְקֵאל־לְךָ לְדַבֵּר, richtig וְכִלְבִּם (so C); VIII 8 דַּעַא (C hier ebenso), vgl. das. v. 21 פְּדַעִי (wo hinwiederum C so!); Das. v. 11 לְפַרְגָּהּ, r. לְפַרְגָּהּ; IX 16 אֹרִיךְ mit mater lect. ו (ebenso C), r. אֹרִיךְ; Das. v. 28 תַּעֲאֹדוּ אֵן, r. תַּעֲאֹדוּ אֵן (C liest אֵן תַּעֲאֹדוּ), vgl. das. X 28 תַּעֲאֹדוּ תְרָא (C ebenso) und das. v. 29 אַעֲאֹדוּ אֵן (C hier אֵן אַעֲאֹדוּ); Das. v. 29 fehlt das Äquivalent für מַחֵר – גַּדָּא, wegen des darauffolgenden עֲדָא? Das. v. 34 אַנְהֵי, r. אַנְהֵי; XII 35, XXVII 10 פְּצָהּ, r. פְּצָהּ; XIV 20 פְּדַכְּלֵ, r. פְּדַכְּלֵ; XVI 33 גַּדָּא, r. גַּדָּא; Das. v. 32 מַצַּד, r. מַצַּר; XVII 4 וַיִּרְגְּמוּנֵי (mat. lect.! ebenso C), r. וַיִּרְגְּמוּנֵי; Das. v. 5 שִׂיאֲכֵהֶם, r. שִׂיאֲכֵהֶם (so richtig C), vgl. III BM. IX; und וַאֲשִׂיאֵךְ; XVIII 7 אַתְקֵחוּ, r. אַתְקֵחוּ; Das. תִּלְקֵא חַמָּא, r. חַמִּיָּה, vgl. das. v. 5; Das. v. 26 פַּצְאֵר יַחַכְמוֹן, r. פַּצְאֵר יַחַכְמוֹן (C hat פַּצְאֵר אֶלְקוֹם יַחַכְמוֹן), ist hier vielleicht nach C das אֶלְקוֹם verschiedenlich weggelassen worden? Das. XIX 5 וַחַפְטָתְהֶם, r. וַחַפְטָתְהֶם; XX 24 וַאֲבַרְךָ (C ebenso!, wie dieser Stamm bei C überhaupt in der Regel defektive vorkommt), r. וַאֲבַרְךָ; XXII 5 אֲלִמְשַׁעֵאל, r. אֲלִמְשַׁעֵאל; Das. v. 22 שְׁמַע אִשְׁמַע צַעֲקָתָהּ עֵן צַרְחָהּ für שְׁמַע אִשְׁמַע צַעֲקָתָהּ עֵן צַרְחָהּ, C bringt richtig שְׁמַע אִשְׁמַע צַעֲקָתָהּ עֵן צַרְחָהּ für שְׁמַע אִשְׁמַע צַעֲקָתָהּ עֵן צַרְחָהּ; Das. v. 24 וּבְנִיכֶם, r. וּבְנִיכֶם (C hat וּבְנִיכֶם, den Akkusativ für den Nominativ, wie gar oft); XXIII 2 תִּגְבֵּי, r. תִּגְבֵּי; XXIV 5 אַסְרִיל, r. אַסְרִיל; Das. v. 12 וְקַם (C ebenso), r. וְקַם, IV f; Das. v. 15 אֲלֵגִיאַם, r. אֲלֵגִיאַם; XXVI 27 לְלוֹאֲוִיתֵיךָ, r. לְלוֹאֲוִיתֵיךָ (C hat hier לְלוֹאֲוִיתֵיךָ), vgl. das. v. 23 אֲלוֹאֲוִיתֵיךָ (C hier so!); XXVIII 9 אֲלֵהֲאֵלֵהָ, r. אֲלֵהֲאֵלֵהָ; Das. v. 21 וַתִּכֶּן, r. וַתִּכֶּן; XXX 9 קֵלְאֵנִים, r. קֵלְאֵנִים (C hat קֵלְאֵנִים); Das. v. 27 [Pass!] אֲלֵרְפִיעָה אֵלְתִּי רַפְעַי (so auch C), r. רַפְעַי wegen אֵלְתִּי oder aber אֲלֵרְפִיעָה אֵלְתִּי mit Bezug auf das unmittelbar vorausgegangene אֲלֵסֵאֵק; Das. v. 18 und XL 10 צַעֲדֵהָ, r. צַעֲדֵהָ; XXX 4 בְּצַנְעָהּ, r. בְּצַנְעָהּ; XXXI 4 בְּצַנְעָהּ אֲלֵדַבֵּב (C liest בְּצַנְעָהּ), hingegen

D. bemerkt dortselbst in der Anm. 6 פ' וחדק בצנאעיה [= Polyglotte, ed. Walton, London 1656], Das. v. 18 לוחין אלגוהר (C . . . לוחין, r. לוחי, L hat (korrigiert?) . . . לוחין טן; XXXIII 1 ההונא (C hier ebenso), r. ההנא (so das. v. 15, wo auch C ebenso hat — L liest beide Male ההאנא); Das. v. 7 יאכד, r. יאכד; Das. בארץ, r. בארץ; XXXII 12 אלגבל, r. אלגבאל, für בקהרים; XXXIII 12 האולי, r. הולאי; Das. v. 22 אדא, r. אדא; XXXIV 12 דאכל, r. דאכל; XXXV 1 גמאעיה, r. גמאעיה (C so richtig); XXXVI 3 יאחונה (ebenso C), r. יוחונה; Das. v. 5 ואלצנעה, r. ואלצנעה (so richtig C); Das. v. 29 כלתיהטא (ebenso C), r. כליתיהטא; Das. v. 32 אמאהו, r. אמאהו (so richtig C); Das. v. 33 אלואסט (ebenso C), r. אלאוסט, vgl. II BM. XXVI 28 אלמהו אלואסט (C liest hier übrigens consequent ebenfalls אלואסט); Das. v. 37, sowie das. XXXIX 1, 2, 3 אסמנגון (C ebenso das. v. 1, 2), hingegen II BM. XXVIII 5, 6, 8, XXXVI 35 und XXXIX 5, 8, 21, 24, 29 אסמאנטון (C ebenso an allen diesen Stellen); Das. v. 38 וקועאדהא (C ebenso), r. וקואעדהא; XXXVII 15 אלהוק, r. אלהוק; Das. v. 25 דראעא, r. דראעא (C hat ebenfalls den Plural, nur den pl. fractus אדרוע, mit mat. lect.); XXXVIII 4 נהאם, r. נהאם; Das. v. 10, 19 וורפין (C ebenso an diesen beiden Stellen), hingegen das. v. 11, 12, 17 ווראפין (C hinwiederum so an diesen Stellen); Das. v. 31 אלצראדק, r. אלצראדק; XXXIX 37 אלכאלצה, r. אלכאלצה; Das. v. 43 גמיע אלצנעה für כל המלאכה, C. hat אלצנאעיה, vgl. D. selber II BM. XXXVI 2 אלצנאעיה für אל המלאכה; XL 10 צעידה, r. צעידה; Das. v. 11 und v. 22 מחצר, r. מחצר; Das. v. 37 אע רחפאעיה, r. אע רחפאעיה.

III BM. Cap. I 3 דכרא צחיהא יקרבה, hingegen das. v. 10 דכרא צחיהא, beide für זכר תמים יקרבנו, weil C an diesen Stellen ebenso; Das. v. 11 und III 8 וירש בנו הרון, hingegen das. III 2, 13 וירשו בני הרון, beides für וורקו בני אהרן, weil C ebenso an diesen Stellen liest; II 6 מנחה היא בולך תכון הדיה (C hat noch מא vor מנחה), vgl. jedoch das. v. 15 כדאך הי הדיה für dasselbe מנחה היא (weil C ebenso) und das. IV 24 כדאך מא יכון דכרה für דכרה היא (weil C hier ebenso); Das. v. 16 und XIV 3, 11 אלאמאם, r. אלאמאם; IV 7 אלדי עלי באב (C ebenso), hingegen das.

v. 18 אֱלֹדֵי פִי בָאב (C hat hier versehentlich bloß באב), beides für . . . אֲשֶׁר פָּתַח . . . ; Das. v. 12 וַיִּחְדָּקָהּ, r. וַיִּחְדָּקָהּ, vgl. das. v. 21 אַחְדָּקָה; Das. v. 19 לְטַקְבֹּל, r. לְטַקְבֹּל; Das. v. 20 bloß וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C ebenso) für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם וַיִּכְפֹּר עֲלֵיהֶם הַמַּחֲוֶה; hingegen das. v. 26, 35 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C ebenso) und das. v. 31 וַיִּסְתַּגֵּפֶר לָהּ אֱלֵאמָאם (C ebenso), sämtliche für וַיִּכְפֹּר עֲלֵיו הַמַּחֲוֶה; Das. v. 22 (und V 15) בַּסֵּהוּ, hingegen das. v. 27 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, sämtliche für בַּסֵּהוּ, weil C so liest; V 2, 4 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, hingegen das. v. 3 bloß וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, weil C an diesen Stellen ebenso liest; Das. v. 3 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C ebenso), hingegen das. v. 4 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C hat dieses arabische Äquivalent versehentlich weggelassen), beides für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 6 כְּטִיתָהּ, hingegen das. v. 11 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C bringt אֱלֹדֵי אֱלֵאמָאם), richtig אֱלֵאמָאם; Das. v. 11 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, hingegen III BM. VI 13 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, beides für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, C hat consequent עִנְהָם, statt des klassisch richtigen וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 13 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, C hat richtig וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 24 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; VI 6 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 10 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C ebenso), r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; VII 19 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, hingegen III BM. V 2, 3, XXII 4, 5, 6 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, weil C an allen diesen Stellen ebenso liest; VIII 13 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 24 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C liest hier וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם), vgl. sg. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם III BM. XIV 14, 17, 25, 28 (C hat das. v. 14, 17 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, jedoch v. 25, 28 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם); Das. v. 26 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, beides für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, vgl. hingegen II BM. XXIX 23 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, weil C ebenso liest; Das. v. 27 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C so) für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, vgl. hingegen z. B. das. IX 17 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 35 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, r. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; IX 3 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C hier ebenso) für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם und das. XVII 3 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C hier ebenso) für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, ein schlecht angebrachter Hebraismus, weil arabisch כַּבֵּשׁ dem hebräischen אָחַל entspricht; sonst wird hierfür הַרְוֶה oder הַמֵּל verwendet, z. B. III BM. XIV 10 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, Das. v. 21 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, IV BM. XXVIII 11 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; XI 3 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם (C hat וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם = וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם), vgl. V BM. XIV 6 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das. v. 4 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, hingegen V BM. XIV 7 וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, vgl. וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם, beides für וַיִּסְתַּגֵּפֶר עִנְהָם; Das.

v. 9 והדא טא יגזו אן תאכלו, hingegen V BM. XIV 9 bloß יהדא טא, beides für לאנהא אננאם; Das. v. 13 אנת נה תאכלו, beides für לאנהא אננאם (so tatsächlich C), anstelle des richtigen ארנאם, vgl. eg. gr. das. v. 42, wo richtig לאנהא אננאם (C hier ebenso) für dasselbe ארנאם; Das. v. 15 אלגראביב (so auch C), r. אלגראריב, L liest אלגרבאן; Das. v. 16 ואלנעאם ואלכטאף (C ebenso!), hingegen V BM. XIV 15 ואלנעאמה ואלכטאף (C liest hier so, jedoch richtig ואלכטאף); Das. v. 19 ואלהדרד... ואלבבנה, vgl. V BM. XIV 18 ואלהדרד... ואלבבנה (C auch hier... ואלבבנה), Das. v. 26 ואלבבנה (C ebenso) für טמאים הם, r. ננסה (so auch L, korrigiert?, vgl. das. v. 27 פהו ננס und das. v. 28 פהו אננאם beides (auch bei C) ebenfalls für טמאים הם; Das. v. 36 פיכון טהרא (C ebenso), r. טאהרא, vgl. das. v. 37 טאהר (auch C hier so); Das. v. 43 תהרגסו (ebenso C) für תתנגסו, r. תתנגסו; XII 6 שפנינא, r. שפנין (so richtig C), abhängig von ב' האתי; XIII 26 וליסת הי מתספלה (C liest ליסהא das. XI 26 וליסהא für וליסת הי (!) וליסהא; איננה מעלה (C auch hier konsequent: וליסהא für איננה מעלה; XIV 19, 25 אלמטתהר (C ebenso!), r. אלמטתהר, vgl. das. v. 18, wo so auch C; Das. v. 45 ורמי דלך (C ebenso), richtig בדלך; Das. v. 57 ואלפתיא (C ebenso), r. ואלפתוי (so richtig L, korrigiert?); XV 6, 7 דאיב (C ebenso), r. אדאיב, für הוב; Das. v. 22 עליה (C ebenso) mitbezug auf אלאניה, daher r. עליהא; XVI 12 מלא אלמטר (C ebenso), r. מלא אלמטר, vgl. das. v. 14, 19 באצבאעה (C ebenso), r. באצבאה; Das. v. 24 ונסל, r. ונסל; Das. v. 34 כטאיאהם, r. כטאיאהם; Das. v. 52 אנא אלגלד (sg.) und das. v. 57 (!) אנא אלגלד (sg.), weil C ebenso liest, hingegen das. v. 53 אניה אלגלד (pl.), weil diesmal C ebenso, sämtliche für dasselbe קלי העור (sg.); XVII 7 ללשיאטין (C ebenso), r. ללשיאטין; XVIII 15 כותהא, sonst stets: כותהא, (so z. B. III BM. XX 17, auch C so); Das. v. 26 אלצאריה (mit mat. lect., auch C hier so), r. אלצריה, vgl. das. XVII 25, wo auch C ebenso;

XIX 30 פתוקה, r. פתוקה; Das. v. 31 תולו, r. תולו; Das. v. 34 מלטא (C hat hier in zwei Worten מל טא, r. טאל טא; XX 2 והוא, r. והו (fehlt bei C); Das. v. 12 und XXIII 3 גמיעא, r. גמיעא; Das. v. 17 אכד (so auch C) für גקחא, hingegen das. v. 21 אכד für dasselbe גקחא, wo doch beide Fälle in gleicher Weise nur per nefas geschehen können; Das. v. 21 ונה, r. ונה; Das. v. 25 הננסו (C ebenso) für קשקשו, r. תרנסו; Das. v. 27 ובאלהנה, r. ובאלהנה (C hat !); Das. XXI 4 בקומה, r. בקומה; Das. v. 9 ואי (C ebenso), r. ואיה, wegen des folgenden אבנה, vgl. das. XX 16 ואיה vor מראה (C liest hier ואין) und das. XXII 12, 13 ואיה vor אבנה (C liest an diesen beiden Stellen ואי); Das. v. 13 טעא, r. טעא; Das. v. 19 פאלמחצא, hingegen das. v. 21 פאלמחצאי (C hat an beiden Stellen konsequent פאלמר חצא); Das. v. 20 ירצא (C hier ירצא!), hingegen das. v. 23 und v. 25 ירצאי (C hat v. 23 ירצא, v. 25 ירצאי); Das. v. 33 אנה, r. אנה (so C); Das. fehlt die Variante C באדק אלועד, statt אלדחר . . . ; XXIII 2 עאמד, r. עאמד; Das. v. 6 תאכלו, r. תאכלו (L liest אן תאכלו); Das. v. 37 אלצאעידה, C hat אלצאעידה. Sonst variieren abwechselnd אלצאעידה und weniger häufig אלצאעידה. Beides Correcturen der handschriftlich durchgehenden scriptis plena? Ist die soeben angeführte Differenzierung berechtigt? Jedenfalls bildet diese nichtcorrigierte phonetische Schreibart im ganzen Pentateuch ein Unicum; Das. v. 39 עטלה, r. עטלה; XXXIV 11 אלאסראיליה, r. אלאסראיליה; XXXV 25, 35, 39, 47 תמאחן, r. תמאחן; Das. v. 35 פאשרדה, r. entweder פאשרדה I f. (so auch C) oder פשרדה II f.; Das. v. 51 שראה, r. שראה, vgl. c. gr. III BM. XXVI 17 אעדאיכם und das. v. 22 בהאיכם; XXVI 15 ואקלאת (so auch C), r. ואקלת, hingegen das. v. 43 richtig אקלאת (allerdings hier C ebenso), jedoch das. v. 11 und 44 wieder die I f אקלא; Freytag kennt bloß die I f קלא; XXVII 24 ללדי (so C), r. ללדי oder ללדי.

IV BM. גישה, r. גישה; Das. v. 49 גמלחהם, r. גמלחהם; Das. v. 53 גמאעה, r. גמאעה; II 4 מייה (so C) und das. 6 מייה (C konsequent hier מייה, sowie sonst im ganzen Cap.), Das. v. 7

גאנבה, r. גאנבה; III 25, 31, IV 27, 28, 31, 32, IX 19, XVII 25, XVIII 4, 5 und V BM. VI 17 מִשְׁמֶרֶת הפֶּטֶשׁ für מִשְׁמֶרֶת (ebenso C an allen diesen Stellen), hingegen III 7, 8, 28, 32, 38, XVIII 3, XXXI 30, 47 מהפֶּטֶשׁ ebenfalls für מִשְׁמֶרֶת (C so an diesen Stellen, nur III 32 הפֶּטֶשׁ und XXXI 30 הפֶּטֶשׁ; Das. v. 48 להֶרֶק, r. להֶרֶק; IV 44 תִּלְאֵתָא (C liest defekt תִּלְתָּא) r. תִּלְאֵתָא; V 26 פִּיחָה (C ebenso), r. פּוּחָה; VI 11 אַהֲבַחְמָא, r. אַהֲדַחְמָא; VII 55 מִתְקַלָּא, r. מִתְקַלָּא (so richtig C); Das. [pl.] סִבְעוּן מִתְקַלָּא (C hat מִתְקַלָּא), hingegen sonst im Cap. [sg.] מִתְקַלָּא nach סִבְעוּן (auch C so); Das. v. 56 מִמְלוֹ (C so hier, wie consequent im ganzen Cap.), r. מִמְלוֹא (wie sonst D. selber durchgehends im ganzen Cap. VII; Das. v. 89 מַהֲטַאבָּה, r. וְגַחָה; VIII 3 וְגַחָה, r. וְגַחָה; Das. v. 4 וְסוּאֲנָה (mit mat. lect.!) für פְּרָקָה, r. sg. סוּסַנְתָּה, vgl. II BM. XXV 33, oder aber pl. וּפְתַתָּהּ, r. וּפְתַתָּהּ; Das. v. 15 וּפְתַתָּהּ, r. וּפְתַתָּהּ I f, vgl. das. v. 13 וּפְתַתָּהּ (C וּפְתַתָּהּ III f!); X 7 אֶלְגֹּק, r. אֶלְגֹּק; Das. v. 9 רִבְבָם, r. רִבְבָם; Das. 12 מִרְאֲחִלָּהּ, r. מִרְאֲחִלָּהּ (so richtig C), ebenso das. v. 28 מִרְאֲחִלָּהּ, r. מִרְאֲחִלָּהּ (ebenso so richtig C); Das. v. 29 לְחֹזֵב . . . הַמָּוֶה, ebenso C, r. הַמָּוֶה, vgl. II BM. XVIII הַמָּוֶה, wo C allerdings consequent הַמָּוֶה liest); Das. v. 34 נִהְרָא (C ebenso def.), r. נִהְרָא; XI 13 אַעֲטִי (C ebenso), r. אַעֲטִי; Das. 12 liest richtig סַסְהָם I f (C hat וּסַסְהָם!), hingegen das. v. 14 אַסְסְהָם und v. 17 וּסַסְהָם II f, wo C jedoch ebenfalls consequent das Waw nur als mat. lect. zur Bezeichnung der I f hat: וּסַסְהָם! Das. v. 16 וְעֶרְפָּאָהּ, r. וְעֶרְפָּאָהּ; Das. v. 31 דְרַעֲעִין, r. דְרַעֲעִין (so richtig C); XII 4 תִּלְאֲתַנְכֵם, r. תִּלְאֲתַנְכֵם; XIII 26 וְאוּרֹחֵם (C hat sogar וְאוּרֹחֵם), r. וְאוּרֹחֵם, vgl. das. VIII 4 אֲרָא für הִרְאָה (C hat consequent auch hier אֲרָא); Das. v. 28 הַיְנִיָּה, r. הַיְנִיָּה (C so richtig); XIV 31 וְהִרְתֵּם, r. וְהִרְתֵּם; XV 13 צְרוּחֵי צְרוּחֵי (ausnahmsweise für הַצְּרוּחֵי (allerdings C hier ebenso), sonst stets צְרוּחֵי, vgl. das. v. 29, wo hinwiederum auch C אֶלְצְרוּחֵי liest; XV 36 פִּצְרוּחָהּ, r. פִּצְרוּחָהּ (so richtig C); XVII 7 אֶלְתַּפְתּוֹ, r. אֶלְתַּפְתּוֹ, da es sich ja auf Moses und Aharon bezieht, allerdings hat hier C ebenfalls die pl-Form; Das. 24 אֶלְעִצָּא, r. אֶלְעִצָּא, C hat so richtig für הַמְעִיטָה; Das.

31 כָּבַב, r. כָּבַב; XIX 2 אֶסְרִיל, r. אֶסְרָאִיל; Das. v. 10 אֶלְדָּאֵבֵל, r. אֶלְדָּבֵיל (C richtig so), wohl aus einer irrtümlichen Vereinfachung der scriptio plena entstanden; Das. 11 דָּנִי (C hier so), neben das. v. 13, 16, 22 דָּנָא (C hier wiederum so, nur v. 16 דָּנִי), XX 10 עֶסְאָה, r. עֶצְאָה (C richtig so); Das. v. 14 כָּדָא, r. כָּדָא; Das. v. 27 פֶּאֶלְקָלְדָּם, r. אֶלְקָלוֹם (C ebenso), konform dem פֶּאֶרְנָן ibidem, vgl. das. Anm. 3 als Zitat aus Ibn Balam: וְזֶה לְשׁוֹן בֶּן בְּלַעַם בְּפִרְוֹשׁוֹ עַל הַתּוֹרָה: . . . אֶלְדָּרְאֵדֵר פֶּאֶלְקָלוֹם, übrigsens liest auch C אֶלְדָּרְאֵדֵר; Das. v. 18 XXII 8, 13—15, 21, 40, XXIII 6, 17, XXV 4, XXX 2, XXXI 14, 26, 48, 52, 54, XXXVI 1 אֶלְרוּסָא (pl.) [C liest ebenso mit Ausnahme von XXII 8 דְּרוּסָא, XXXI 48 und 52 דְּרוּסָא . . . רֹוּסָא, 54 דְּרוּסָא], richtig אֶלְרוּסָא, so D. mitunter selber z. B. IV BM. VII 2 רֹוּסָא (C hier ebenso); Das. 19, 20 אֶלְוָאֵדִי, r. אֶלְוָאֵדִי (so D. selber z. B. IV BM. XXI 12, XXIV 5 (C liest konsequent defekt וָאֵדִי; Das. v. 32 יְרוּמוֹן, r. יְרוּמוֹן (so C richtig); XXII 5 קָאִילָה, r. קָאִילָה; XXIII 7 תַּעֲלֵל, r. תַּעֲלֵל (so richtig C), vgl. das. v. 13; Das. 21 רַבְהֵם, r. רַבְהֵם; XXIV 1 אֶלְפֶּאֶלְאָה, r. אֶלְפֶּאֶלְאָה; Das. v. 2 נִלְוִין (C ebenfalls defekt im Sg.), r. נִלְוִין; XXV 8 וּדְבַל, r. וּדְבַל; Das. v. 11 פִּנְחָם, r. פִּנְחָם (so D. selber das. v. 7 — C hat beidemale die defektive Schreibart פִּנְחָם); XXVI 4 פִּנְעָדָא, r. פִּנְעָדָא (so richtig C); Das. v. 43 פִּבְאֵן עֵדֵד דִּלְךָ für קְלִימִשְׁפָּחוֹת הַשִּׁיחָטִי ausnahmsweise hier, sonst im ganzen Cap. nirgends abgekürzt, allerdings hat auch C hier so; XXVII 3 דְּרוּם 11 יְדִי, r. בֵּין יְדֵי 19 בְּכַמְיָה, r. בְּכַמְיָה (so auch D), hingegen das. XXIII 9 רוּם (C hat auch hier so); Das. v. 20 וְעִשְׂרָאן, gemeint ist wohl וְעִשְׂרָאן, für יִשְׁנֵי עֶשְׂרוֹנִים, statt des im Accus. bei D. gebräuchlichen וְעִשְׂרִין (C hat hier auch so), vgl. XXIX 29 וּכְבִשְׂאֵן, sonst hat D. selber im ganzen Cap. den Accus., vgl. das. v. 3, 9, 14; Das. v. 14 וּמַעְהֵם, r. וּמַעְהֵם; Das. XXX 17 וּכְבִשְׂאֵן, r. וּכְבִשְׂאֵן; Das. v. 29 אֶלְתֶּלְאָה, r. אֶלְתֶּלְאָה; Das. v. 29 וּמַאֲרָה, r. וּמַאֲרָה (C liest וּמַרְתָּה) für לְאִשְׁתִּי, statt des richtigen וּמַאֲרָה; XXXI 28, 37, 41 מִכְסָא, r. מִכְסָא für מִכְסָא; Das. 41 לֵלָה, r. לֵלָה; XXXII 32 בְּנִאֵן, statt des ausschließlich gebräuchlichen כְּנַעֲן (so auch durchgehends C), wiewohl wegen des Kamez unter dem

Nun כנאען übrighens — phonetisch geschrieben — richtiger wäre; XXXIII 2 כרונהם, r. כְּרוֹנָהֶם; Das. v. 37, ebenso das. XX 22, 23, XXI 4 הוּר plene für הָי (auch C an diesen Stellen so), hingegen anderwärts wiederum defective, z. B. das. v. 41 צלמנה, Das. v. 42 פּוֹן, Das. v. 43 אבת usw. (C v. 41 ebenso), v. 42 und v. 43 bringt diese Ortsnamen nicht), vgl. das. v. 44, 48, 49, XXXV 1, wo C und D מואב plene schreiben; XXXIV 5 ועדי, r. וְאֲדִי; Das. v. 13 תוועה, r. תוֹעָה; Das. v. 15 XXXVI 13 ירחו, hingegen das. XXXV 1 ירחא, beides für ירחו (C hat durchgehends ירחא; XXXV 4, 6 אלוואנין, r. אֶלְלוּאֲנִין (nach תעטונה), hingegen das. v. 2 לללוואנין nach יעטו (C hat an allen diesen Stellen consequent לללוואנין); Das. v. 26 חארנ für נצא נצא, r. כָּרָג; XXXVI 2 אצא, r. אִיצָא.

V BM. I 1 ודי für Nomen loci (די); Das. תופל (so C) für תִּפְּל, das. v. 4 סחון (C so) und עשתרות (C auch so) für בְּעֶשְׂתְּרוֹת plene, was auch sonst vorkommt, z. B. V BM. XVIII 16 חריב (C sogar חורִיב), hingegen das. חצרת (C hat הצרות) für תְּצִירָה und ולבן (C so) für וְלֶבָן; Das. 2 חרב (C hier חריב) für תִּרְב, defective; Das. v. 11 אסל (ebenso C), vgl. I BM. II 25 אמאל (C allerdings auch hier אסל) und V BM. III 25 אמאלך (C auch hier אסלך); Das. v. 13, 15, ebenso V BM. V 20, XX 9 ריפא (pl.), V BM. XXIX 9 und XXXIII 5 ריאסכס und ריאסח, richtig mit Waw statt des Jod (C liest überall רוסא, beziehungsweise רואסכס (!), mit einer Ausnahme XXXIII 5 ריאסח); Das. v. 31 und VIII 5 אלמר (ebenso C), hingegen das. III 20 אמר (auch C so); Das. v. 33 וובאל גמאם, r. וּבְאֵלֵגִמָּאם; Das. v. 42 תנסדמו [C ebenso], r. תְּנַסְדְּמוּ für תִּנְסְדְּמוּ, vgl. egr. II BM. XII 27 צדם (C hier so) für נְנָה und V BM. XXVIII 7 מצדומין; II 4 פסיכאפונכס, r. פְּסִיכְאֹפּוֹנְכִס; Das. v. 8 ווליא, r. וּוְלִיא; Das. v. 9 und v. 18 עאר phonetisch für עָר; Das. v. 11 כאלגברין, vgl. jedoch das. v. 10, 20, 21 כאלגברין (C nur so); Das. v. 22 מן בין ידיהם (C so), Das. v. 25 מן בין ידיך (C ebenso), hingegen das. v. 21 מן בין אידיהם (C hier so) und v. 33 פי אידינא (C hier דינא); Das. v. 23 ואלעוין (C liest ואלעוין)

r. אנפדוהם. r. השטידים (C ebenso!), für קדצוהם (C ebenso!), vgl. c. gr. das. v. 21, 22, 24, IV 3, wo der Stamm השטיד konsequent durch אנפד, hingegen נרש in der Bedeutung von הוריש durch קרץ wiedergegeben wird (C hat v. 21, 22 und IV 3 dieselbe LA. wie D.); Das. v. 24 פאבדי ב' (C an beiden Stellen פאבדי); Das. v. 33 פי אידינא, jedoch das. v. 36 בין דינא, beides für לפנינו (C konsequent ידינא); III 5 r. אלבתניה. r. אלבתניה; Das. v. 11 דרע (bis!) pl., r. אדרע (C sogar אדרוע); Das. v. 17 גינסר, (C hier so), hingegen IV BM. XXXIV 11 גנסר (denn C liest hier so!); IV 11 אספאל (phonetisch, weil C so), vgl. übrigens II BM. XIX 17, wo אספאל defective (C allerdings auch hier consequent mit mat. lect. אספאל); Das. v. 16 הפסדון רצניק (auch C so) nach לילא, beziehungsweise nach פ; Das. v. 28 געץ וצקן (auch C hat diese Reihenfolge) für מן החר ורשב. Das. v. 36 אוראך, V 21 אוראנא (C an diesen Stellen so), hingegen V BM. III 24 richtig אן ארתרי (so hier allerdings auch C); Das. v. 37 ובניכם, r. ובניכם (so richtig C); Das. v. 26 ויהפטו, r. ויהפטו (C sogar ויהפטו); Das. v. 28 וצאיה שראיע ואל אחכאם (allerdings hat hier C ebenso: וצאיה שראיע ואל אחכאם sic!), statt ואלרסום, vgl. z. B. V BM. VI 1 und VII 11 (auch C hier wiederum richtig so); VI 1 אעלמכמהא, r. אעלמכמהא; Das. v. 10 [pl.] עטימה [pl.] קרי (C ebenso!); Das. v. בנא, r. בנא; VII 2 פסלמהם (C liest auch hier konsequent פיסלמהם) für ונתקם, sonst immer die IV f., vgl. z. B. das. v. 23 אסלמהם und v. 24 ואסלם (auch C an diesen Stellen so); VII 6 כאצה, r. כאצה; Das. v. 16 מעבודתהם (so auch C), r. מעבודתהם; Das. v. 21 אלמטיף, ebenso das. VIII 15 und X 17 (an diesen Stellen C ebenso), hingegen das. I 19 und XXVIII 58 אלמטיף (C liest I 19 noch מטיפה, jedoch XXVIII 58 אלמטיף sic!); VIII 3 חבו, r. חבו; Das. v. 18 בעהרהא, r. בעהרהא (so richtig C); Das. v. 20 חוברקן (so auch C), r. רבידון, oft v. 19 (auch C); Das. v. 9 שיה (auch C so), r. שי; IX 5 אואלדך (so auch C), für אואלדך (mit mat. lect.), XXIX 17 לאואלדך (ebenso C); Das. v. 9, 15 לוחי אלשה אדה (ebenso C), statt אעלהדיית . . . für

Das. v. 14 אפניהם, r. אפניהם; Das. עאטמה, r. אעטם (ebenso C); Das. v. 16 אמרתכם (C ebenso), r. אמרכם; Das. v. 18 טעמא (ebenso C defect.), r. טעאמא; Das. v. 21 פחרקה (C ebenso), r. פאחרקה; Das. v. 23 תאמנו, r. תומנו (C liest תומנו); XI 1 ווצאיה ואחבאמה (C ebenso umstellt statt ווצאיה ואחבאמה für ומצוהו ומצוהו (C ebenso umstellt!)); Das. v. 2 אדאב (C ebenso mit mat. lect.!), r. אדב; Das. v. 13 לוצאיה (C ebenso!), r. לווצאיה; Das. v. 13 אמרתם (C so!), r. אמרתם oder אמרכם (mit Medda über dem Elif, so L; Das. v. 19 ואעלמוהא, r. ועלמוהא (C ebenso); Das. v. 32 פאחפטן, r. פאחפטן; XII 10 אלסחישון (die Nomin. f. belassen, weil so C); Das. v. 15 יוכל אל [לחם] = ? יוכל אן C liest ויבלאן לחם אל טבי ואלאיל, richtig entweder sg. יוכל statt des Dual, oder ist לחם überflüssig und erst später interpoliert worden, vgl. das. v. 22 (C ebenso om. לחם), oder es ist יאכלאן zu lesen, vgl. V BM. XV 22 (C liest hier יאכלאן, mit Bezug auf das Vorangehende ואלננס; Das. v. 23 פאנה מסכן אלנפס (C ebenso), ist eine offenbare Corruptel für die richtige Lesart פאנה מסכן אלנפס (sc. אלדס), in welcher dann das im Original wiederholte אלדס als unwesentlich weggelassen wurde, wie sonst gar oft in solchen Fällen. לבלתי אכל; XIII 7 אמרתך (so C), r. אמראתך, vgl. c. gr. II BM. XXI 4 במראה, III BM. XII 2 אמראה (C an diesen Stellen ebenso); XV 8 מקדר (def.), r. מקדאר (so richtig C); Das. v. 15 אפדך (so allerdings auch C), r. אפדאך; XVI 7 באלגארה (so richtig C); Das. v. 13 תנארך (C hier so), hingegen das. XV 14 תנארך (weil C hier ebenso); Das. v. 18 אלדי (so C), r. אלתי; XVII 16 טדיק, r. טדיק; Das. v. 18 XXXI 25 אללואנין (C an diesen Stellen ebenso), statt des sonst gebräuchlichen אלליאנין, vgl. c. gr. V BM. XVIII 1,8; XVIII 8 מהסאיה, r. מהסאיה (C liest מהסאיה, offenkundiger Druckfehler), Das. v. 10 ומתאיד (auch C so), r. ומתאיד; Das. v. 16 דבי, r. דבי (so richtig C); XIX 13 תשפך, r. תשפך; XX 18 למעבודתהם, r. למעבודתהם (C mit Druckfehler למעבודתהם), XXI 11 פתכרתהא, r. פתכרתהא (so C); XXII 3 צאלה... אלתי תציע, L. צאלה... אלתי תציע, ebenso C, r. צאלה... אלתי תציע.

אורית בהא), hingegen das. XXX 19 וארי לך (C hier ebenso); Das. v. 44 אלתסביחה (C ebenso), r. אלתסבהה, vgl. V BM. XXXI 21, 22, 30 אלתסבהה (C auch an diesen Stellen nur plene אלתסביחה); Das. v. 46 שאהדנם (C ebenso), r. שאהדנכם; XXXIII 3 ואחתבא (C ebenso), r. offenbar ואתבא für חזקב; XXXII 10 אלסמאואת für קשימון, r. בישמון דרה פי טריק אלסמאוא (so richtig C), vgl. *ψ* CVII 4 אלסמאוא s. Ms. München der Saadjanischen *ψ* Übersetzung; Das. v. 21 רוסא (pl.), r. רוסא (so C), Das. v. 20, 22, 23 קסמת (auch C so), hingegen das. XXXIV 4 richtig אקסמת (auch C hier so).

Hinsichtlich der inconsequenter, zum Teil phonetischen Schreibweise der Eigennamen, Orts- und Personennamen, selbst derjenigen aus dem Patriarchenkreise, mögen noch folgende Angaben als Beispiele dienen. I BM. XI 32 (phonetisch) הראן, C ebenso plene, nur ohne das Tešdid, welches beiläufig bemerkt, nirgends bei C vorkommt, das. XXVIII 10 הראן (C ebenso), jedoch das XXIX 4 (historisch) הרן (C hier ebenso); Das. XVI 15, 16 XVII 25. XXV 17 plene אממאעול, hingegen das XVII 26, XXVIII 9 defekt. אממאעול (C hat so nur XVII 26, XXVIII 9 plene); Das. XVII 21 XXIV 63 (phonetisch) אסחק (C ebenso), hingegen das. XXVII 5 יצחק (historisch), C hier ebenso); Das. XX 14, 16, 18 (historisch) שרה (auch C so), hingegen das. XX 2 XX 1 1, 2, 3, 6 סארה (phonetisch) C liest so nur XXI 6, an allen angeführten Stellen שרה.

Ein besonderes Capitel machen die offenkundigen Weglassungen aus — zum Unterschied von etwaigen absichtlichen Kürzungen. Dabei fällt die fast durchgängige Übereinstimmung mit C auf. Soweit reichte also die sklavische Abhängigkeit von der benützten Vorlage. Bis auf die Abschreib- und Druckfehler. I BM. XXIV 6 und II BM. X 2 f. XXXIV 12 omisit das Äquivalent für לך in השטר לך (C an beiden letzteren ebenso), hingegen I BM. XXXI 24, 29 richtig אהדר לך (C hier ebenso); Das. XLII 4 om. das Äquiv. für כ' (C ebenso); Das. L 13 om. das Äquiv. für את in את השקרה (C ebenso), cfr. das. IL 30, 40 om. vers. את השקרה (C ebenso). — II BM. VIII 2 om. vers. את כל גבולך in כל

נבעמך ובבל עבדוך קל (C ebenso); Das. v. 4 om. vers. קומך וסאור קומך (C ebenso); Das. IX 25 om. vers. קל in קל-אשר בשדה (C. ebenso); Das. v. 28 om. vers. ב' (C hat richtig אומיניע) קהל עדת oder עדת קל vor אמת oder אמת קל (C an diesen Stellen ebenso; Das. XXX 10 wird אחת (bis) in demselben Vers durch מנה ואחדה und מנה wiedergegeben (C ebenso); Das. XXXIV 34 om. vers. אל בני ישראל (C ebenso); Das. XXXV 20 om. vers. לב vor עדת (C ebenso); Das. XXXVI 8 om. vers. לב nach חכם (C ebenso), hingegen das. v. 1 richtig כלב הכים קלב (allerdings auch C hier 80); Das. XXXVII 13 om. vers. ונתן את הטבעות ונהב (C ebenso cfr. das. v. 3, wo hinwiederum ohne ein hebräisches Äquivalent ונתן steht (C hier ebenso); Das. v. 25 om. vers. הו (C ebenso), jedoch das. XXXVIII 2 richtig באנו (C: באנו) in demselben Vers ונתן קרנותיו; Das. XII 16 om. vers. וישני טבעות ונהב (C ebenso), vgl. jedoch das. v. 19 ונתנו איצא חלקתן (C hier auch 80); Das. v. 23 om. vers. סבוב (C hat richtig בפה), hingegen das. v. 25, 26 richtig מטתודרא (ebenso C).

III BM. VIII 24 om. vers. ועל-בהן ידם הימנית (C so!); Das. om. vers. אחר nach בקוק (C ebenso); Das. IX 2 om. vers. ה (C ebenso); Das. XV 6 om. vers. אשר (auch C so); Das. für יבנם; הגיעו בן vor נתנו (so auch C); Das. XVI 29 om. vers. נתנו ונתנו (ebenso C); Das. XVII 2 om. vers. לאמ' (so auch C); Das. XX 5 om. vers. (טאנין פי תבעב) קמות אמתו הטלה (C hat richtig טאנין פי תבעב); Das. v. 16 om. vers. כל (so auch C); Das. XXVII 5 om. vers. שקלים nach עשרת, vgl. jedoch das. v. 7, wo richtig טאקיל (C liest so auch im v. 5).

IV BM. VII 7 om. vers. נתן (so C ebenfalls), hingegen das. v. 8 richtig דפע (C ebenso); Das. VIII 9 und XIV 7 om. vers. כל sowie das. VIII 20 om. vers. ובל vor עדת (C an diesen Stellen ebenso), hingegen das. XVI 9 richtig מנוע אל-מאעה für העדה (auch C so); XIV 5 om. vers. קהל עדת קל (C ebenso); XV 22

om. vers. כל vor הַמְצִיאוֹת (so auch C); XVII 17 om. vers. אב nach לְבִית (C ebenso); XX 29 om. vers. כל vor הָעֵדָה (C ebenso); XXVIII 6 om. vers. אִשָּׁה (C liest richtig אַנְשָׁא); Das. XXXVII 27 om. vers. nach בין ידי für לְפָנַי (C hat richtig בין ידי); XXXIII 10 om. vers. פי אֶלְבְּרִיָּהּ אֶלְקָלוֹם (C hat hier einen Druckfehler אֶלְקָלוֹם statt . . . בַּח . . .).

V BM. I 1 vertit כָּל in כָּל יִשְׁרָאֵל durch בני (auch C so!) das. v. 42 om. vers. אָמַר לָהֶם (so auch C); II 7 om. vers. הִנֵּה (ebenso C), ? wegen des folgenden פַּהֲדָא; Das. v. 9 om. vers. מְלַחְטָה (ebenso C, bloß: הַחֲרָשׁוּ בְהֵם), hingegen das. v. 24 vertit בְּמַהֲרַבְתֶּהּ (auch C so); Das. v. 21 om. vers. וְרַב (ebenso C); II 25 om. ידי nach בין für בְּעֵינַי (auch C so); Das. v. 39 om. vers. הַיּוֹם (C ebenso bloß: אַעֲלֵם דְּלָדוּ); V 23 om. vers. כל vor רָאשׁוּ (C ebenso); Das. v. 26 om. vers. טַהוֹךְ vor הָאֵשׁ (auch C so), hingegen das. v. 23 אֶלְחִיףּוֹ בֵּן דְּאֶבְלָל (C ebenso); VII 25 om. vers. אֶלְחִיףּוֹ (C hat richtig רַבִּךְ); XI 8 om. vers. אָפֶם (C hat hier irrtümlich eine Wiederholung von das. 9b); XIX 6 om. vers. הַיּוֹם (auch C so); XXVI 2 om. vers. כל vor פָּרוּ (ebenso C); XXVII 10 om. vers. וְנִתְּנָה (C ebenso); XXVIII 32 om. vers. וְיִכְוֹנוּ oder וְיִכְוֹן (auch C so); Das. v. 61 om. vers. כָּל־חֵלְבֵי (so auch C); XXIX 28 om. vers. דְּבָרַי (C ebenso); XXXI 16 om. vers. נִכְרַ (C ebenso, bloß פִּי תִבַע מַעֲבֹדָתָא אַחַּהּ אֶלְבְּלַד).

In den Anmerkungen sind folgende Druckfehler bemerkt worden: S. 51 Anm. צִאֲחָת לִי אֶסְכְּרִין, r. אֶסְכְּרָאן . . . weil C so; S. 90 Anm. 3 לְאֶמְוֹאֶב, r. אֶלְמַעְאֶב; S. 207 Anm. 1 תְּבוּךְ, r. תְּבוּךְ; S. 210 Anm. 6 לְעוֹסָה, r. לְעוֹסָה; S. 226 Anm. 4 פֶּאֶזְבְּתֶהֶם, r. פֶּאֶזְבְּתֶהֶם; S. 261 Anm. 2 גִּנְסֵר, r. גִּנְסֵר (so auch IV BM. XXXIV 11 C und D) oder גִּנְסֵר (so V BM. III 17 C und D); S. 266 Anm. 2, S. 269 Anm. 3, 9, S. 273 Anm. 10 und S. 301 Anm. 3 אֶלְמַאֲנָת, r. אֶלְמַאֲנָת; S. 271 Anm. 1 אֶמְוִי, r. אֶמְוִי; S. 281 Anm. 5 אֶלְמַאֲנָת, r. אֶלְמַאֲנָת; Das. Anm. 6 תְּחַקֵּן, r. תְּחַקֵּן.

Hinsichtlich mancher vom Herausgeber unterhalb des Textes hinzugefügten Anmerkungen sei folgendes bemerkt: S. 5 Anm. 5 wird die Übersetzung פֶּעֶלֶב für וְנָרָא im I Cap. des I BM. hervor-

gehoben, als ob dies bei Saadja nur bei Gott geschähe. Vgl. jedoch z. B. I BM. XXVIII 6 פֶּעִלָם für וַיִּרְא גִּשְׁוֹן (auch C so) und das. XXXVII 14 [סְלֵאמָה אֲבוֹתָךְ] אֵלֶיךָ für וְאֵת שְׁלוֹם אֲחֵיךָ (auch C an beiden Stellen so), sowie vgl. andererseits das. XLII 1 פִּסְטָם für וַיִּרְא נִעְקָב כִּי יָשׁוּב שָׂבֵר (C ebenso). S. 11 Anm. 4 wird vermutet, die Übersetzung von נָנֹע mit bezug auf Chanoch — durch תּוֹפִי — verriete die besondere Absicht, die Himmelfahrt desselben anzudeuten, allein vgl. das. VI 17 וַיִּנְגַח אֲשֶׁר־קָאֲרָן וַיִּנְגַח (auch C so); S. 18 Anm. 2 wird die Übersetzung von I BM. XI 7 וַיִּזְכֹּר הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא פִּיטְרָה אֱלֹהִים אִמְרָא מִגִּילָא עַי 112 הַעִי' S. 119 Anm. 3 statt 1. richtig דְּבַר נִוְרָא ; S. 121 Anm. 7 wird behauptet, das Wort וַיִּזְכֹּר (II BM. XXVIII 7) wäre, weil überflüssig, unübersetzt geblieben. Allein es wird gerade richtig durch תִּלְפִיט wiedergegeben, nur daß die einzelnen Glieder eben dieses Halbsatzes אֵל שְׁמַי וַיִּזְכֹּר תִּלְפִיט עָלוּ wie gar oft bei Saadja umgestellt wurden: וַיִּזְכֹּר וַיִּזְכֹּר וַיִּזְכֹּר (auch C so); S. 131 Anm. 11 „וַיִּזְכֹּר אִמְרָא מִגִּילָא“ (II BM. XXXIV 5), r. וַיִּזְכֹּר oder וַיִּזְכֹּר ; S. 134 Anm. 4 „שֶׁהַפְּרִישׁ“ (auch C so), richtig: עוֹלָה עוֹלָה מִן דָּהָב für שׁוֹם דְּבַר הַקּוֹבֵב . . . , jedenfalls genau wörtlich, wie es II BM. XXXV 22 הַנִּיף תְּנוּפֵת הָהָב heißt. S. 135 Anm. 3 דְּבַר לא יבִיא עוֹד דְּבַר für לא יבִיא בְּעַד הַדָּא (das. XXXVI 6, auch bei C so), genau: „הָבָא מִמִּנִּין הַעֲדָה“ S. 139 Anm. 2. für הָבָא מִמִּנִּין (II BM. XXXVIII 25), daher richtig: מַחֲרָק (III BM. II 11) für „הַנִּשְׂרָף בְּאֵשׁ“ S. 144 Anm. 9 (ebenso C, bloß קַרְבָּאנָא מַחֲרָקָא), wird obendrein besonders begründet, während S. 145 Anm. 7 bloß נִשְׂרָף ohne בְּאֵשׁ für dasselbe מַחֲרָק in III BM. III 11 (C ebenso), ohne jede erklärende Motivierung, vgl. dazu III BM X 15 מַחֲרָק [אֲלֵשְׁחוּא] C liest ebenfalls so: אֲלֵמַחֲרָקָא mit einer kleinen, zutreffenden Abweichung sg. fem. für אֲשֵׁי הַחֲלָבִים; hier wird מַחֲרָק in den Anmerkungen weder erklärt, noch auch nur übersetzt; S. 143 Anm. 5. „וּבְמִקּוּמוֹת [ר. לְהַ]“ für אַחֲרוֹת (0) וּבְמִקּוּמוֹת אַחֲרוֹת (r. הַגָּאֹן תְּרַגַּם רִיחַ נְחוֹחַ [! נְחוֹחַ r.] בְּמַלְא

אשה ריה ניהוה לה' für קרבאן מקבול מרצו ללה zu מרצה בלבד (III BM. I 9) ist irreführend und unrichtig, als mit Ausnahme von III BM. I 13, 17, wo für ריה ניהוה nur מרצו vorkommt (auch C hier so) sonst stets entweder מרצו מקבול so III BM. II 2, 9 III 5 IV 31 VI 8 VIII 21, 28 XVII 6, XXIII 13, 18 IV BM. XV 3, 7, 10 XVIII 17 XXVIII 8, 24 (C hat III BM. IV 31 עלי קראבין ללה, das. XXIII 18 קרבאנא מרצו ללה an allen übrigen angeführten Stellen ebenso) und IV BM. XXIII 6, 13, 27 מקבול מרצה nach צעידה (C ebenso, nur v. 13 אל מקבול אלמרצה, hingegen v. 27 einen offenbaren Abschreibefehler מקבול מרצו nach צעידה), oder in umgekehrter Reihenfolge מרצו מקבול III BM. III 16, IV BM. XXVIII 2. Bemerket sei hier noch, daß III BM. XXVI 31 קראבנאם [לא ארזא] für ברנה ניהוהכב C hier ebenso, und daß hinwiederum IV BM. XXVIII 3 אלמרצו für האשה — auch C so — gegeben wird. S. 148 Anm. 1 בכי ו' ובפ' הסדה מלה ואשם 1 פנאב פאזם והו עאלם במא פעל mitbezug auf השנית והוא אן למותר והאם (so auch C) für III BM. V 3. Tatsächlich ist nicht das zweite, sondern das erste פאזם überflüssig, welches, wie sonst oft, hier vom Übersetzer oder Abschreiber der leichteren Verständlichkeit halber hinzugefügt wurde, vgl. das. v. 4 האם במא פעל והאם (C hat hier eine Lücke; auf ענה folgt והוא ידע ואשם) für והוא ידע ואשם, und das. v. 17 ולא ידע für ולם יעלם באנת קד אתם והמל ורה (so auch C) für והאשם ונשא עונו usw. als Objekt zu ידע aufgefaßt und übersetzt wird, demnach kann hier das zweite והאם nicht »überflüssig« sein, weil ja sonst entgegen der Gepflogenheit Saadjas zu עלם das Objekt fehlen würde; — פעל allein genügt das Objekt nicht, well dann folgerichtig auch im v. 4 ebenfalls nur פעל in der zweiten Vershälfte vorkommen, hingegen das תרגם vorgesetzt werden müßte. S. 151 Anm. 1 III BM. VII 4, daher richtig: יסיר אותה = ינעהה, allerdings hat C bloß ידע אותה, Derenburg notiert nicht einmal diese LA. S. 155 Anm. 5 אשר לא für מא לם ואמרדם בהא zu לא צוה את הכהנים

אותם III BM. X 1, genau: אשר לא צוה אותם' בה. Daß sich nur auf die Priester bezieht, ist selbstverständlich, wird aber von Saadja mit keinem Worte ausdrücklich gesagt. Saadja fügt lediglich *בה* = *כה* (sc. באש זרה) hinzu, als weiteres Objekt zu צוה. S. 156 Anm. 8 „תהיה לרצון“ für בל כאן יחסן דלך (so auch C) = III BM. X 19 ist ungenau, weil Saadja das לכצון nicht ausdrücklich sagt. Richtig: *אם היה זה טוב [נכין]* oder *זה [sc. דבר]* S. 163 Anm. 2 „המים הלוקוחים מן המעין“ (die Anführungszeichen stammen vom Herausgeber, also ist hier wörtliche Übersetzung beabsichtigt und gemeint) zu עלי מא מן נביע (C hat bloß *מא* für *מים* III BM. XIV 5 ist ungenau. Richtig: *המים* „שהיו 5“ S. 169 Anm. 5 *לעלהם [r. אין ידבחוניהם]* (C hat: לעלהם ידבחוהא zu יכולים לזבוח“ III BM. XVII 5. אשר אולי יכולים ist mehrdeutig, richtig ist entweder אשר אולי יזבחו oder *אשר אולי יבאה* „שהיא רחוקה ממנו“ כ"ל שהיא אסורה 3 S. 175 Anm. 3 *לזבח* (C ebenso) für *אלתי הי מבעדה מנה* zu עליו אם יש לה בנים מאחיו III BM. XX 21. Diese durch ר"ל eingeleitete Bemerkung ist sachlich richtig, allein Saadja folgt hier wörtlich dem Targum Onkelos *מרתקא היא*, wobei selbstredend die Gleichung (aram.) *מרתקא* = bh. *לועבה*, aram. *רתק* = bh. *תעב* zu erwägen ist. Das *מבעדה* ist hier daher in einem dem aramäischen Sprachgebrauche analog angewandten prägnanten Sinne verwendet worden. S. 183 Anm. 2 *וליון מא ינבת פי אלארן* zu *והיה כל מה שתצטיח הארץ* (C ebenso) für *שבת הארץ* III BM. XXV 6 ist ungenau, richtig *זו ותקעתם בשופר* S. 183 Anm. 3 bloß *והיה מה שיצטיח בארן* (so auch C), richtig *בשופר תרועה* vgl. übrigens S 180 Anm. 2 *תקועת תרועה בשופר* (so auch C) für *וידוע בזה שאני לא* III BM. XXIII 24 S. 218 Anm. 2 *ודל בה אני למ אסכר לאחדהם* zu *העמסתי משא על חמור אחד מהם* für *ואני בה* (sie!) zwischen *בה* und *אני* (C ebenso, nur noch *עדי*) IV BM. XVI 15. Targum Onkelos hat *הרגומו* *לא המרא דהד מנהון שחרית* *והוא לשון ארמי כך נקראת אנגריא של מלך שחזור*. Vgl. Freytag

arabisches Wörterbuch s. v. ספר: I Vi adegit ad aliquid peragendum mercede non data, quod non voluit . . . II. Sine mercede invitum ad opus adegit aliquem . . .; subegit, mansuetum reddidit. Demnach = requirieren, also richtig: ורמו שאני לא לקטתי לאחד – והראָה – וזהו ist gewiß Imper. S. 219 Anm. 1 „לצעקת קולם“ zu שד׳ה צותתם (C ebenso) für לקולם IV BM. XVI 34, richtig: לחווק קולם. S. 227 Anm. 1 „אל בעלת בתי כרסיות“ zu נקטת־לִיאֵל] בְּמוֹת אלי זאת אלכנאים (so auch C) für בתי כנסת IV BM. XXI 19 ist unrichtig. בתי כנסת, pl. zu בתי כנסת bedeutet stets die jüdische Synagoge, hingegen אלכניסיה die christliche Kirche (vgl. Dozy, Supplement, Bd. I p. 493b), hier in der allgemeinen Bedeutung des nichtjüdischen Bethauses. Vgl. übrigens noch das. v. 28 ואצהאב ביע ארנון (C ebenso) für בעלי במות ארנון (Dérenbourg hat hier keine Anmerkung, sowie IV BM. XXII 41 אלי ביע מעבודה für בעלי בְּמוֹת, wobei irreführend und farblos in S. 230 Anm. 2 bemerkt wird אהת מן במות אלהו). Auffallend ist, daß Dérenbourg hier . . . אהת מן אל übersetzt, abweichend von der von ihm selber rezipierten Lesart, hingegen in voller Übereinstimmung mit der von ihm nicht einmal vermerkten Lesart C: אלי בעין ביע. Bekanntlich ist ביעה = »Templum Christianorum, ecclesia,« s. Freytag, a. a. O. Bd. I p. 179a. Demnach wäre an allen diesen Stellen etwa כניסות zu setzen, ohne בתי. S. 249 Anm. 5 פיהכמון עליה בדלך (so auch C) paraphrastisch für למִשְׁפָּט IV BM. XXXV 12. Die Bemerkung למיתה trifft nicht zu. Eher würde die Erklärung von למקלט oder לחיים passen, wegen des das. v. 11 vorangehenden נָפֵשׁ וְנִסְמָה רָצַח מִבְּהַמָּה נָפֵשׁ also bezieht es sich nicht auf Mord, sondern auf Totschlag. Jedenfalls ist hier zu vergleichen das. v. 24 בהרה אהכאם (C . . . אלאה כאם) für גַּל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה. Demnach wäre richtiger ר״ל על פי המשפט הזה = על פי זה (למקלט) לחיים oder למיתה) hängt vom freien Ermessen der Richter ab. S. 250 Anm. 2 „המשוח“ zu אֲשֶׁר־מִשַׁח אֹהֶוּ (so auch C) für אֲשֶׁר־נָמַשַׁח IV BM. XXXV 25, richtig אֲשֶׁר־נָמַשַׁח. S. 259 Anm. 2 אֲשֶׁר־נָמַשַׁח אֹהֶוּ zu

עליו שכל כל שבך (so auch C) für V BM. u. IV 16 ist ungenau. Richtig hierfür etwa אחד, אחד oder פרט. S. 262 Anm. 1 "שתשמור" (x!) zu באן תקים (C bloß תקים, ohne באן) für V BM. V 15 kann unmöglich richtig sein oder gar wörtlich (Anführungszeichen "שתשמור"!) אקאם תקים, IV f. kann als arabisches Wort nur: sich aufhalten, weilen — bedeuten, also = ישב אתשב. Vielleicht ist es am Ende ein Lehnwort? nämlich der talmudisch-nhb. Terminus קיים, ausführen, beobachten, nämlich in der prägnanten Bedeutung: ein Gehot erfüllen. S. 265 Anm. 1 "ואם נתן . . . ואם נתן . . . אבד את שמם" zu "פאדים אסלמהם . . . ואסלם מלובחם . . . פאבד . . ." (ebenso C) für V BM VII 23/24 ist ungenau. Richtig ist: "הן נחלהם" S. 269 Anm. 1 "והיה כאשר [אחרואשר] יתן . . . ונתן . . ." (so auch C) für V BM. X 9. Auffallend unrichtig, denn Saadja weicht hier gerade von Onkelos ab. Richtig ist הלקם, vgl. das. ושמרת את (C ebenso). Das. Anm. 9 ושמרת משמרתו für ואחפט מא אסתחפטן zu אשר שאל לשמור V BM. XI 1 ist ungenau. Richtig: "השמרתך" S. 271 Anm. 4 "תשמרו לעשות" zu "פאחפטו פאעמלו" (Chat ואעמלו) für V BM. XI 32 ist ungenau. Richtig ist: או שמרו גריב ען אלמנה zu "אשר איננו מן האחים" S. 290 Anm. 1 אשר für V BM. XXV ist ungenau, denn Saadja hat das אשר statt ור nicht gesetzt, sondern dasselbe einfach beibehalten. C liest גריב ען אליה. Sollte diese Lesart auf das talmudische Verbot für den erst nach dem Tode geborenen Bruder, "אחיו שלא היה בעולמו, ובורעך אם הוא" S. 95 Anm. 3 "ופי נסלך אלמשאבהך zu דומה לך" (so auch C) für V BM. XXVIII 46, wörtlich richtiger wäre הדומה לך oder המתדמה לך S. 296 Anm. 1 "מן עו כל שי" zu "בהסר כל" V BM. XXVIII 57 ist ungenau. Richtig: מפני חסר = מחסר S. 302 Anm. 9 "העם הנבחר והמשובח" zu אלמוצוף für V BM. XXXII 16 ist überladen. Soviel besagt אלמוצוף gewiß nicht (C hat hier אלמנצוף, wohl Druckfehler), — das. XXXIII

4 אלמוצוף, hingegen das. v. 26 אלאסראילין, ebenso Jes. XLIV 2 (ויה אל אסראיל Dozy, a. a. O. s. v. וצף kennt nur die Bedeutung: louer, also bloß: loben. הנבחר ist daher unnötige Paraphrase, unnötig darum weil selbe nichts erklärt und mit dem arāmäischen Äquivalent אלמוצוף organisch nicht verbunden ist. Offenbar wurde hier die Gleichsetzung des Anfangsjod mit einem Alef von Saadja vorgenommen, vgl. den Stamm אִשֶׁר, wovon אִשְׁרֵי. Wäre המאושר nicht vielleicht zutreffender, »gepriesen, glücklich, vollkommen geheiß«? S. 304 Anm. 4 וכלא zu ואין עוד לא: עזור ולא עזוב (so auch C) für וְאָפֶס עֲזֹר וְעֹזֵב V BM. XXXII 36 ist ungenau. Richtig עזור ועזוב יחדו.



Die ethische Schrift Sepher Hajaschar und ihre philosophischen Anschauungen.

Von Jacob Guttmann.

Unter den ethischen Schriften, die uns die jüdische Literatur des Mittelalters überliefert hat, nimmt das sogenannte Sepher Hajaschar eine hervorragende Stellung ein, nicht sowohl wegen seines besonderen literarischen Wertes, wegen der Originalität der Anschauungen, die in ihm zur Darstellung gelangen, als vielmehr wegen des hohen Ansehens, das es lange Zeit genossen und der weiten Verbreitung, die es in jüdischen Leserkreisen gefunden hat. Diese Wertschätzung verdankte es neben einer gewissen Gefälligkeit in der Form der äußeren Darstellung dem tiefen sittlichen Ernst, von dem es getragen ist, der Eindringlichkeit, mit der die in ihm enthaltenen Lehren vorgetragen werden, aber zum Teil wohl auch dem Umstand, daß die Zahl der systematischen, die Ethik behandelnden Schriften nicht so groß war¹⁾, daß nicht jedes diesem Gebiete angehörende literarische Erzeugnis schon von selbst die Aufmerksamkeit derer auf sich gelenkt hätte, die ihrem Bedürfnis nach sittlicher Erbauung genügen wollten. Von dem ersten Autor, der unserer Schrift Erwähnung tut, von R. Jehuda ben Ascher (1284—1349 n. Chr.), wird sie neben den »Herzensepflichten« des Bachja Ibn Pakuda und dem »Bußbrief« des R. Jona aus Gerona seinen Kindern zur regelmäßigen Lektüre

¹⁾ Vgl. N. Brülls Abhandlung: »Zur Geschichte der jüdisch-ethischen Literatur des Mittelalters« in Brülls Jahrbüchern für jüdische Geschichte und Literatur V und VI, S. 71—93.

anempfohlen¹⁾. Der aus Portugal vertriebene Abraham Seba (1500 n. Chr.) bemerkt, daß ihm von Allem, was über die Bedingungen der Buße geschrieben worden ist, nur die Ausführungen im Sepher Hajaschar gefallen hätten²⁾. Was er daraus anführt, ist freilich ziemlich ungenau, weil ihm das Buch, das er bei seiner Vertreibung aus Portugal mit seiner ganzen Bibliothek zurücklassen mußte, damals nicht vorlag und er nur aus dem Gedächtnis zitieren konnte³⁾.

Wer der Verfasser unserer Schrift gewesen sei, darüber fehlen uns zuverlässige Nachrichten. Jehuda b. Ascher führt die Schrift an, ohne den Namen ihres Verfassers zu nennen⁴⁾. In derselben Weise wird sie von dem Zeit- und Leidensgenossen Abraham Seba's, dem gleichfalls aus Portugal vertriebenen und als Gegner der Philosophie bekannten Josef Jaabez zitiert⁵⁾. Mit einem, aber nur auf Vermutung beruhenden Autornamen wird sie zuerst von Abraham Seba angeführt. Sie wird, wie er berichtet, dem R. Tam, das ist dem berühmten Tossafisten R. Jacob Tam aus Ramerü, dem Enkel Raschis zugeschrieben⁶⁾. Mit völliger Bestimmtheit

1) צואות הר' יהודה בן הרא"ש ואחיו הר' יעקב בעל המודים ed Schechter, S. 11: וגם תרגילו עצמיכם ללמוד בספר חובות הלבבות ובספר הישר ובאגרת תשובה לר' יונה ו"ל וכוונא בהם.

2) נצבים (ed. Venedig 1567) zum Wochenabschnitt צרור המור fol. 153, col. 3: והנה תנאי התשובה הם רבים והמחברים דברו בהם, ואינני רוצה להאריך בהם, ומכלם לא ישרו כעיני אלא דברי ספר הישר שמתחיל אנה ד' הושיעה נא ואומרים שישאו ר"ת ו"ל, ואיני זוכר דבריו על נכון שבקונתי אין לי ספר שכולם נשארו בפורטגאל, אבל כמדומה לי שהיה אומר שד' תנאי התשובה הם כנגד ד' יסודות וגו'.

3) Das Angeführte findet sich, aber vielfach abweichend, im zehnten Kapitel des Sepher Hajaschar. In den angeführten Anfangsworten: אנה ד' הושיעה נא, die sich in unserem Text nicht vorfinden, vermutet Brüll (a. a. O. S. 80 A. 11) eine auch sonst vorkommende Kopistenformel. Den Verlust seiner Bibliothek beklagt Seba auch noch an zwei anderen Stellen (fol. 23, col. 2 und fol. 33, col. 2. Vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 232, A. a).

4) Vgl. oben A. 1.

5) Or ha-Chajim (ed. Amsterdam) S. 20b: ספר הישר הוא ספר חמדות מדובר בו נכבדות.

6) Vgl. oben A. 2.

wird sie dem R. Tam beigelegt von Elia de Vidas, dem Jünger des Kabbalisten Moses Cordovero (1522—1570 n. Chr.), der sie an mehreren Stellen seines »Reschith Chochmah« und immer als Werk des R. Tam zitiert¹⁾. Dagegen wird die Autorschaft des R. Tam von dem gelehrten und kritisch veranlagten Menachem de Lonsano (1570 n. Chr.) entschieden bestritten²⁾. Diese Annahme beruht, wie er zutreffend bemerkt, auf einer Verwechslung mit dem talmudischen Werk, das R. Tam unter dem Titel Sepher Hajaschar verfaßt hat³⁾. Auf Grund einer nicht so ganz zuversichtlich vorgetragenen Überlieferung gibt er als Verfasser einen Serachja Hajewani an, von dem uns sonst nichts weiter bekannt ist⁴⁾. Von manchen ist, wohl nur infolge einer mißverständlichen

¹⁾ שער היראה (ed. Venedig 5353 = 1503) cap. 12, S. 48b: עוד דברים דומים לזה כתב רבינו תם בספר הישר; שער האהבה, cap. 10, S. 124a, das. S. 129b, S. 164a, S. 187b, S. 228a (zweimal), S. 311 b.

²⁾ Die in dem Sammelwerk שתי ידות (Venedig 1615) vereinigten Schriften sind in der Zeit zwischen 1570 und 1610 entstanden. In der betitelten Abhandlung bemerkt L., daß seit der Zerstörung des Tempels 1500 Jahre verflossen seien (S. 115b: ואם בעל נפש הוא ידאג על הרבן המקדש ובינוי התורה וצרות ישראל ושבים וצערם והלול שם וכו' שם אל מחולל: הגדול המחולל בגוים זה אלף ות"ק שנה בעממים וזהו מאבולת אש ואורים, והם יחצו שונים והם קוראי מקרא ואותו מאמרים, וזה שנים חמש מאות ואלף ועוד יותר ואל שותק לסרים. In dem ethischen Gedicht טובה תוכחה wird die Zeit seit Zerstörung des Tempels auf 1540 fixiert (S. 134a: וזה שנים חמש מאות ואלף וארבעים אשר חרב הבית).

³⁾ Jechiel Heilprin im Seder Hadoroth שמות ספרים s. v. legte die Schrift dem Tossaphisten R. Jacob aus Orleans bei: וספר הישר לרבינו תם הוא רב יעקב מאורלינוש בעל התוספות מענייני התשובה ויראה ופרישות ש"ה. Das ist wohl nur eine vage Vermutung, um die Überlieferung, daß ein Tossafist R. Jacob der Verfasser sei, aufrechtzuerhalten.

⁴⁾ שתי ידות S. 122 a: וספר הישר הטכונה לר"ת ואינו אמת, שר"ת: חבר ספר וקראו ספר הישר, אך הוא חבור תלמודי ואינו נמצא ואני שמעתי שספר הישר הזה שנדפס בקושטנדינא פעם אחד וביניציאה פעם אחר חבורו הדר' ורחיה דיוג' ואיך שתהיה הוא חבור נחמד מאד. Unsere Schrift wird von Menachem de Lonsano sehr häufig zitiert. Vgl. S. 90b, 92b, 94 a 97b, 98b, 121 b (zweimal), 125b, 127b, 128b (zweimal), 129b (zweimal).

Auffassung dieser Angabe Lonsanos, unsere Schrift dem bekannteren Träger des gleichen Namens, dem Serachja Halewi aus Gerona, Verfasser der unter dem Titel Maor veröffentlichten Glossen zu Alfassis talmudischem Kompendium, zugeschrieben worden¹⁾.

Was die äußeren Lebensverhältnisse des Verfassers unserer Schrift betrifft, so möchte ich auf Grund einer Stelle im dreizehnten Kapitel die Vermutung aussprechen, daß er von Beruf Arzt gewesen sei. Er führt dort aus, wie der Fromme darauf achten müsse, daß er durch den Betrieb seiner irdischen Geschäfte nicht seinem eigentlichen Lebensziele, der Gottesverehrung, entfremdet werde. Nachdem er kurz von den den Vertretern des Handelsstandes und des Hofdienstes in dieser Beziehung obliegenden Pflichten gesprochen, fährt er fort: »Wenn er sich mit der Heilung von Krankheiten beschäftigt, so soll er, wenn es ihm möglich ist, von dem Kranken keine Bezahlung nehmen und das große Ziel im Auge behalten und es nicht um des kleinen willen aufgeben. Dadurch erwirbt er sich das ewige Leben, indem er gewissermaßen die dem Tode Geweihten rettet. Denn wenn auch Alles in der Hand Gottes liegt, so wird es ihm doch wegen seiner guten Absicht, den Kranken zu retten und von seinem Leiden zu befreien, angerechnet, als ob er ihn vom Tode gerettet hätte. Reicht aber sein Vermögen nicht zu seinem Unterhalt hin, so möge er von den Reichen soviel nehmen, daß er von den Armen nichts zu nehmen braucht. Gefährliche Kranke soll er dreimal am Tage, mittlere zweimal, abends und morgens, besuchen und soll ihnen freundlichen Zuspruch gewähren und sie zu beruhigen suchen«²⁾. Das macht den Eindruck, als ob ihm die ärztliche Berufstätigkeit besonders nahe gelegen habe.

Die Zeit der Abfassung unserer Schrift läßt sich in Ermangelung jedes äußeren Zeugnisses auf Grund der folgenden Momente nur sehr annähernd umgrenzen. Der einzige Autor, der in ihr genannt wird, ist Bachja Ibn Pakuda (zweite Hälfte des XI. Jahrhunderts),

1) Vgl. Asulai, Schem Hagedolin s. v.

2) Sepher Hajaschar (ed. Amsterdam 5468 = 1708) XIII, S. 36a.

dessen »Herzspflichten« der Verfasser neben den anderen ihm bekannten ethischen Schriften zu ständiger Lektüre empfiehlt¹⁾. Da sich in unserer Schrift nirgendwo eine Bekanntschaft mit dem Arabischen oder der arabischen Literatur verrät²⁾, so ist wohl anzunehmen, daß der Verfasser Bachjas Werk nicht im arabischen Original, sondern in einer der beiden hebräischen Übersetzungen, der des Jehuda Ibn Tibbon oder der des Josef Kimchi, gelesen hat, die in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts entstanden sind³⁾. Die erste Erwähnung unserer Schrift findet sich, wie be-

¹⁾ Vorwort S. 1a: כִּי רֵאִיתִי סְפָרִים רַבִּים וְנִכְבְּדִים בְּעֵינֵי עֲבוֹדַת הָאֵל כְּגוֹן: סֵפֶר חוֹבַת הַלְבָבוֹת לְחַסִּיד רַבִּי בַחַי בֶּן בְּקוּדָה וְלִסְפָרִים אַחֵרִים רַבִּים וְנִכְבְּדִים וְעַ"כּ הוּצַרְנוּ לְהוֹיֵת לָהֶם סֵפֶר הַנּוֹתֵן אֹמְרֵי שֶׁפֶר כְּגוֹן סֵפֶר חוֹבַת הַלְבָבוֹת וְוֹלְתוֹ כּוֹלֵל עֲבוֹדַת הָאֵל יְיָ וְהוּא לָהֶם לְמִשׁוֹב נַפְשׁ וְלַמּוֹרָה צַדִּיק וְיֹכִירֵם אִם יִשְׁכַּחוּ וְיִהְיֶה אִם יִשְׁנֻ וְיִלְמְדוּ מִה שֶׁקִּיצְרוּ וְיִרְעוּ מִה שֶׁלֹּא יִדְעוּ וְכוּ'. Von anderen Schriften werden nur noch die Fabeln Kalilah we-Dimna erwähnt. Das. XIII S. 35a: וְאֵל יְהוָה דּוֹמֵה לְגַבֵּר: בְּמִשְׁלֵי בְלִילָה וְדַמְנָה כִּי הִתְחַל כְּשֶׁהוֹקֵן וְקָצַר יָדוֹ לְמַרְפֵּי טָרֶף וְנִעֲשֶׂה נִיזָר וּבִטְחוֹ בּוֹ הַחַיִּית הִירְאֹת מִמֶּנּוּ עַד אֲשֶׁר נִלְכְּדוּ בְרִשְׁתּוֹ וְגַרְם עֲצֻמוֹתָם. Zwei anonyme Zitate in unserer Schrift sind Gedichten Jehuda Halevis (1086—1145) entnommen. Das erste ist in allen Ausgaben bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. In der Amsterdamer Ausgabe lautet es (XIII S. 36a): כֹּאשֶׁר אָמַר הַמִּשׁוֹרֵר: נַחֲנוּ בְעוֹלָם הוּא כְדוֹבִים אֲשֶׁר חֲשָׁבוּ: חוֹשֵׁב וְהֵם יִסְעוּ. Der richtige Wortlaut in dem העֲנִינִים לא überschriebenen Gedicht, das Duker aufgefunden hat (Ginse Oxford S. 19, 20; Brody Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi I, 68 S. 95) ist: נַחֲנוּ בְעוֹלָם הוּא: כְּכּוֹסִים אֲשֶׁר חֲשָׁבוּ נֹהִים וְהֵם יִסְעוּ. Das zweite Zitat (XIII S. 37a): וְזֶה טוֹב אָמַר הָאוֹמֵר: עֲבַדְתִּי וְזָמַן עֲבָדִים הֵם עֲבָדִי הוּא לְבַד הַפְּשִׁי, das von Jacob Gawison im Namen Jehuda Halevis angeführt wird, findet sich in einem von Luzzatto (Diwan, ed. Lyck, S. 18a) veröffentlichten Gedichte (vgl. Duker קְדוּמִים S. 52, Geiger, Diwan S. Abulhassan S. 152, Brüll a. a. O. S. 81 A. 6). Auch noch an einigen anderen Stellen werden Dichterworte und Aussprüche von Weisen zitiert (Vorede S. 1b, II S. 7a, VII S. 28a, XIII S. 35a, das. das Zitat aus Kalilah we-Dimna, das. Die Erzählung von einem Bußfertigen, XIII S. 36b.

²⁾ Die averroistische Lehre von der Identität des Intellekts, des Denkenden und des Gedachten (V, S. 14a; V, S. 18a; VII, S. 26a) war wohl damals schon so bekannt, daß sie auch aus hebräischen Schriften geschöpft werden konnte.

³⁾ Steinschneider, Hebräische Übersetzungen des Mittelalters, S. 373 ff.

reits bemerkt, in dem Testament des im Jahre 1349 gestorbenen Jehuda b. Ascher¹⁾. Danach würde die Abfassung unserer Schrift in die Zeit zwischen der zweiten Hälfte des zwölften und der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts fallen. Brüll glaubt aus den Ausführungen über die Selbstgenügsamkeit Gottes, die manche Berührungspunkte mit der Behandlung dieser Frage im »Mikrokosmus« des Josef Ibn Zaddik (gestorben 1349) aufweisen, auf eine Bekanntschaft mit diesem Werke schließen zu dürfen²⁾. Allein die Darstellung in unserer Schrift ist, wie sich bei einer genaueren Vergleichung ergibt, von der im Mikrokosmus doch so verschieden³⁾, daß eine Abhängigkeit nicht mit Sicherheit behauptet werden kann. Vielleicht könnte man einen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung auch darin finden, daß Maimonides, der in der Einleitung zu seinem Abothkommentar, den sogenannten »Acht Kapiteln«, ja auch eine Darstellung der Ethik gegeben hat, im Sefer Hajaschar nicht erwähnt wird⁴⁾. An diesem, das Geistes-

1) Vgl. oben S. 392 A. 1. Isaak Aboab, der in seinem »Menorat Hamaor« unsere Schrift benutzt hat (Brüll a. a. O. S. 81 A. 5) ist jünger als Jehuda b. Ascher (Brüll a. a. O. S. 82).

2) Vgl. Brüll a. a. O. S. 81 A. 7.

3) Vgl. weiter.

4) An die Lehre des Maimonides von der »Heilung der menschlichen Seele«, wie der krankhafte Zustand im Gebiete der Sittlichkeit nach den Regeln der allgemeinen Heilkunde behandelt werden müsse (Einleit. zum Abothkommentar cap. 4. Vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 83), erinnert die folgende Ausführung in unserer Schrift (VII S. 27b): »Wenn der Körper erkrankt, so ergreifen wir eine diese Krankheit bekämpfende Heilmethode, und je mehr die Krankheit eine Abweichung von der rechten Mitte nach der einen Seite herbeiführt, desto stärker muß das Heilmittel nach der anderen Seite sein. Ist z. B. im Körper ein geringer Grad von Hitze eingetreten, so werden wir als Heilmittel einen geringen Grad von Kälte anwenden. Hat aber die Hitze einen hohen Grad erreicht, so muß der äußerste Grad von Kälte als Heilmittel angewendet werden, denn die Hitze wird nicht wieder auf das rechte Maß zurückgeführt als durch die der Abweichung vom rechten Maß entsprechende Kälte. So ist es auch bei der Heilung der Seele z. B. vom Übermaß der Geldliebe. Diese muß durch die Gewöhnung an Freigebigkeit geheilt werden« usw.

leben innerhalb des Judentums so mächtig bewegenden Denker hätte doch wohl unser Verfasser, wenn er ihn gekannt hätte, nicht so ganz achtlos vorübergehen können. Ich möchte jedoch diesem Argumente keine entscheidende Bedeutung zuerkennen, da ich es für möglich halte, daß er nicht ohne Absicht auf eine Auseinandersetzung mit Maimonides verzichtet hat, weil er bei seiner schwankenden Stellung zu der Frage, inwieweit eine Beschäftigung mit den exoterischen Wissenschaften zulässig sei, in dem durch die Schriften des Maimonides mit solcher Heftigkeit entbrannten Streit, der sich um diese Frage drehte, keine Partei ergreifen wollte. Daß er aber auf diese Frage mehrfach zurückkommt, ist vielleicht gerade auf eine Einwirkung dieses Streites zurückzuführen.

In seinen Äußerungen über das Verhalten der Wissenschaft gegenüber zeigt sich bei dem Verfasser unserer Schrift eine innere Unsicherheit, die, auf einer Unklarheit des Denkens beruhend, ihn zu keinem befriedigenden Ausgleich von Glauben und Wissenschaft gelangen läßt. Auf der einen Seite spricht er sich ziemlich geringschätzig über diejenigen Frommen aus, deren Gottesverehrung sich nicht auf Gotteserkenntnis, sondern nur auf den Glauben an Wunder gründet, und scheut sich nicht, sie als Unwissende und Toren zu bezeichnen¹⁾. Als Quelle der religiösen Gebote gilt ihm vor allem die Vernunft und dann die Propheten. Durch beide wird der Mensch zur Vollkommenheit angeleitet und erreicht er das Wohlgefallen Gottes²⁾. Er glaubt, die Vernunftbeweise den Schriftbeweisen voranstellen zu müssen, weil der Mensch den auf die Vernunft gegründeten Beweisen eine größere Empfänglichkeit entgegenbringe³⁾. Und auf der anderen Seite erblickt er in

¹⁾ II, S. 8b (Schluß des Kapitels): [והחלק השני עבודת הסודי לב לבין] קוצר דעתם אשר לא יכירו הבורא ית' כי אם במבטן הפלאות נפתאים והסכלים ואין יתרון להם משאר האוהים בדעת הבורא ית' ed. princeps (Venedig 1544) ist hier eine Lücke, die von dem Korrektor der Amsterdamer Ausgabe durch die eingeklammerten Worte zutreffend ausgefüllt wurde.

²⁾ Vorrede S. 1a: וההודנו הקיו ומשפטיו הנחמדים על פי שני עדים: ג"פ השכל ראשונה וג"פ הנביאים אחרונה

³⁾ IS. 5b: וזה שהקדמתי ראיות השכל על ראיות הכתוב, מפני שהשכל

der Beschäftigung mit den exoterischen Wissenschaften und insbesondere mit der Philosophie eine Gefahr für den Glauben, vor der er seine Leser auf das Nachdrücklichste glaubt warnen zu müssen. Als eine der Bedingungen der wahren, auf der Liebe zu Gott begründeten Gottesverehrung bezeichnet er die Beschränkung in der Beschäftigung mit den exoterischen Wissenschaften auf dasjenige Maß, das zur Kräftigung des Glaubens diene. Eine Vertiefung in die Wissenschaft sei zu vermeiden, weil sie zum Abfall vom Glauben führe¹⁾. Von der Beschäftigung mit der exoterischen Wissenschaft, der Wissenschaft der Gottesleugner und der Philosophie, muß sich der Gottesverehrer fernhalten, denn bevor er einen Nutzen aus ihnen zieht, könnte er seines Glaubens verlustig gehen. Manche, die sich weise dünken, glauben, die Höhe der Wissenschaft erreicht, Geheimnisse ergründet zu haben, die sie anderen vorenthalten; sie merken nicht, daß sie sich vom Glauben entfernt haben, wie derjenige, der wohlschmeckende, aber schädliche Speisen genießt, nicht merkt, daß er damit den ganzen Organismus seines Körpers zugrunde richtet. Ebenso ist es mit der Philosophie. Der Zweck der Philosophie ist, die Einheit Gottes zu erkennen und dadurch zur wahren Gottesverehrung zu gelangen²⁾. Es ergeht aber manchem mit der Philosophie wie denjenigen, die sich auf das Meer begeben, um nach Perlen und Edelsteinen zu suchen, und dabei, ohne ihr Ziel zu erreichen, zugrunde gehen. So gibt es für den, der sich mit der Philosophie zu beschäftigen beginnt, gewisse Voraussetzungen, die dem Glauben schädlich sind. Dieser Gefahr kann nur derjenige entgehen, der durch einen kundigen und

יָקֹבֵל אֹתָם מִתְּהָה וְיַחַד מִדְּאֵיוֹת הַחֲבוּב וְיִחְיֶינָם בְּנֶפֶשׁ הַשְּׂוֹמֵעַ בְּעִבּוֹד
הָאוֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים הַבָּאִים עֲלֵיהֶם.

וְהַרְבִּיעִי לַחֲזֵק מִהַסְתַּכֵּל בַּחֲכָמוֹת הַחוּצוֹנוֹת, לְבַד טוֹה IV, S. 13a: שִׁידַע וְיֵאמְרוּ כִּי תִחְזַק בּוֹ אֱמוּנָתָהּ וְדַרְךְ יִשְׁלַמּוּד מִמֶּנּוּ כְּמִשְׁפַּט וְאֵל יַעֲמִיק
בּוֹ כִּי אִם יַעֲמִיק, הָאֱמוּנָה מִנֶּדֶר עֵינָיו וְחֻזְקוֹ, וּבְחֻשְׁבוֹ כִּי יָדוּ בְּאֵמֶת תִּחְזַק,
יִמָּצֵא הַבֵּל וְדִיק.

אֲךְ כּוֹנֵת הַפְּלוֹסוֹפִיָּא וְכוּנֵתָהּ הִיא לִיָּעֵת יַחַד הַשֵּׁם ²⁾ VI, S. 22a: וּבִשְׂדֵעָנוּ אִו יַעֲבֹדֵנוּ.

frommen Lehrer vor den dem Glauben feindlichen Lehren behütet wird und so aus ihr wirklichen Nutzen zieht. Wer ohne Lehrer oder unter Leitung eines nicht durchaus frommen Lehrers die philosophischen Bücher liest, wird von ihnen mehr Schaden als Gewinn haben¹⁾. Hat jemand die Beschäftigung mit den exoterischen Wissenschaften sich zu seinem Lebenserwerb gemacht, so soll er sich lieber einen anderen Lebenserwerb suchen, denn der Schaden, der ihm aus dieser Beschäftigung erwächst, ist größer als der Nutzen, den er aus ihr zieht. Selbst wenn die Absicht gut ist und er durch sie nur zur Erkenntnis der Einheit Gottes auf dem Wege des Beweises gelangen will, so ist es doch nicht zu billigen, daß er sich nicht mit der Tradition und den Lehren der Weisen begnügen will, sondern Großem und Entlegenem nachstrebt, besonders wenn dies ohne Anleitung eines kundigen und frommen Lehrers geschieht²⁾. Durch Erkenntnis gelangt der Mensch zur Unsterblichkeit, aber nicht durch jede, sondern nur durch die rechte Erkenntnis. Die falsche Wissenschaft macht die Seele nicht zu einer erkennenden Seele³⁾.

Als den eigentlichen Zweck seiner Schrift bezeichnet der Verfasser die Anleitung des Menschen zur Gottesverehrung, in der alles sittliche Streben des Menschen gipfelt und durch die er allein das Wohlgefallen Gottes sich erringen kann⁴⁾. Die Gottesverehrung bildet den Zweck der Weltenschöpfung, denn

¹⁾ VI, S. 22 a.

²⁾ XIII, S. 36 a: ואם בי אין מונתו כי אם לטוב לדעת ייחוד הבורא . . . וזוהא נמי שלא יספיק מדרך המופת אין לו די בקבלה ובדברי רבותינו ואלו וזוהא נמי שלא יספיק בחלקו וירצה לבקש גדולות ונפלאות ממנו.

³⁾ VII, S. 26 a: ואחרי אשר הנפש יש בה אלה הכחות נאמר כי אם הגבר בה כח היודעת לדעת דרכי האל ותכרך וענינו . . . וזאת הנפש לא תמות כלל, אך אם תחלש וזאת הכח, תחוק בה אולתו ובידוע כי זאת הנפש תמות, כאשר תמות נפש הבהמה ועל כן לא נאמר, כי נפש החכם כשיחיה רשע היא נקראת נפש יודעת, כי אין מונתו לחכמות הורות כי אם אל החכמות הישירות אשר ילמוד אדם מהם דרכי אל, לזה יקרא חכם, וזאת תחיה ולא תמות נפשו כלל.

⁴⁾ II, S. 8 a: יעשה אחרי התבאר, כי עמודי האהבה שלשה ופירשנו כל אחד בדרך קצרה, נאמר כי יסוד הספד ובונתו היא עבודה, אשר בה ישג האדם רצון האל.

auch die Thora, um deretwillen die Welt geschaffen wurde, hat keinen anderen Zweck, als den Menschen zur Gottesverehrung anzuleiten. Zu ihrem vollkommensten Ausdruck kommt die Gottesverehrung, wenn sie in der Liebe zu Gott ihre Wurzel hat, denn die Liebe schließt auch die Ehrfurcht in sich, während die Ehrfurcht oder Furcht nicht auch die Liebe in sich schließt. Eine in der Liebe wurzelnde Gottesverehrung war die Abrahams und ist die der Frommen im Unterschied von der Gottesverehrung der Sünder und der heidnischen Völker, die nur in der Furcht wurzelt. Mit der Liebe und Ehrfurcht muß sich aber auch das Denken verbinden, denn ohne Denken fehlt uns die Kenntnis des Grundes der Gottesverehrung und der richtigen Art ihrer Betätigung¹⁾. Die wahre Gottesverehrung wurzelt in dem richtigen Glauben, der der Vernunft entstammt und eine Vereinigung der Liebe, der Ehrfurcht und des Denkens darstellt. Ein Glaube, der nur auf Liebe und Ehrfurcht beruht, d. h. des Denkens entbehrt, ist ein unvollkommener Glaube. Es gibt aber auch ein Denken, das den Glauben schädigt, das ist das Denken der Gottesleugner und der den Glauben an die Thora verwerfenden Philosophen. Wenn mit diesem verkehrten Denken sich noch ein schlechtes Herz und niedrige Charaktereigenschaften verbinden, so wird dadurch der Quell der Liebe zerstört und der Glaube völlig vernichtet²⁾. Die Gottesverehrung setzt die Vernunft voraus; ihre Vollkommenheit ist von der Vollkommenheit der Vernunft und des vernünftigen Denkens bedingt. Denn da das gottgefällige Handeln darin besteht, daß der Mensch in allen Dingen das richtige Maß und die Mitte zwischen den Extremen nach beiden Richtungen innehält, so bedarf es der Vernunft, um das richtige Maß zu erkennen und sein Verhalten danach einzurichten. Auch kann der Mensch nur durch die Vernunft zur rechten Gotteserkenntnis gelangen, von der die rechte Gottesverehrung bedingt ist³⁾. Wenn der Mensch die Vernunft, welche die Frucht der Seele ist, in sich zur Vollkommenheit gebracht hat, findet er Wohlgefallen in den Augen

1) II, S. 7b.

2) III, S. 8b.

3) III, S. 10a.

Gottes und der Menschen, denn nur mittelst der vollkommenen Vernunft gelangt der Mensch zur Gottesverehrung, zur Gottesliebe und zur Gottesfurcht. Alle drei entspringen der Vernunft, wie die Ströme, die einem Quell entspringen. Liebe, Ehrfurcht und Denken ohne Vernunft haben keine Wurzel und keinen Grund¹⁾. Die wahre Gottesliebe entspringt nicht der Furcht vor Strafe oder der Hoffnung auf Lohn, sondern der Erkenntnis der Größe Gottes, die die Gottesliebe zur notwendigen Folge hat. Wenn der Mensch Gott liebt, so ist das ein Zeichen, daß seine Seele göttlich ist, denn der Mensch liebt das, was ihm wesensgleich ist. Dann wird der Mensch aber auch danach streben, in seinem Wandel Gott ähnlich zu werden²⁾.

Auf eine Wiedergabe der einzelnen, auf diesen Grundprinzipien sich aufbauenden ethischen Lehren glauben wir verzichten zu dürfen, da sie, jeder Originalität entbehrend, kein besonderes Interesse darbieten. Dagegen ist es vielleicht nicht ohne Wert, die eigentlich philosophischen Anschauungen kennen zu lernen, die in unserer Schrift gelegentlich zur Darstellung gelangen.

1. Die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Attribute.

Um zur Erkenntnis des Schöpfers zu gelangen, muß man den entgegengesetzten Weg einschlagen wie zur Erkenntnis der geschaffenen Dinge. Zur Erkenntnis der geschaffenen Dinge gelangt man durch die Erkenntnis ihrer Definition, ihrer Quantität, ihrer Qualität und ihrer Gestalt. Da aber diese erst durch die Schöpfung entstanden sind, so sind sie beim Schöpfer, der vor der Schöpfung da war, nicht vorhanden. Der Schöpfer kann daher nicht durch sie, sondern durch ihren Gegensatz, der vor der Schöpfung da war, oder durch ihr Nichtsein erkannt werden,

¹⁾ V, S. 14b.

²⁾ XIII, S. 34a. Vgl. Maimonides, More, I, cap. 39 (Guide I, p. 144), III, cap. 28 (Guide III, p. 215), III, cap. 51 (Guide III, p. 437). Auch die anderen Ausführungen über die Bedingtheit der Gottesverehrung von der Vernunftkenntnis erinnern vielfach an Maimonides.

denn zu jedem Dinge gibt es einen Gegensatz, wie der Gegensatz des Schöpfers das Geschaffene ist¹⁾. Das Wesen eines jeden Dinges stellt sich in seinen Eigenschaften oder Attributen dar. Durch die Erkenntnis ihrer Eigenschaften oder Attribute gelangen wir daher zur Erkenntnis des Wesens der Dinge, wogegen ohne die Erkenntnis der Eigenschaften oder Attribute eine Erkenntnis des Wesens unmöglich ist. Gottes Kräfte, die für uns seine Eigenschaften darstellen, sind wir aber zu erkennen nicht imstande, denn eine Erkenntnis ist nur möglich, wo zwischen dem Erkennenden und dem, was erkannt werden soll, eine gewisse Gemeinsamkeit besteht²⁾. Zwischen Gott und uns aber besteht keinerlei Gemeinsamkeit, denn er ist der Schöpfer und wir sind geschaffen, er ist unkörperlich und wir sind körperlich, er ist einzig und wir sind viele, er ist beständig und wir sind vergänglich. Da wir nun Gottes Eigenschaften zu erkennen nicht imstande sind, so können wir auch sein Wesen nicht erkennen. Aber gerade daß wir sein Sein und sein Wesen zu erfassen nicht imstande sind, ist ein Beweis für sein wahres Sein, denn wären wir imstande, sein Sein zu erfassen, so würde es mit unserem Sein eine gewisse Ähnlichkeit haben, also sein Nichtsein beweisen³⁾. Ebenso verhält es sich mit allen Attributen Gottes. Daß wir sie nicht erkennen, ist ein Beweis für ihre Existenz, während unsere Erkenntnis von ihnen ein Beweis für ihre Nichtexistenz wäre, denn wir sind nur das zu erkennen imstande, was vom Nichtsein zum Sein gelangt und wieder zum Nichtsein zurückkehrt,

¹⁾ Daß es von Gott eine Definition nicht geben könne, lehren auch Jehuda Halewi (Kusari IV, 25, ed. Cassel, S. 354), Abraham Ibn Daud (Emunah Ramah, S. 46, deutsche Übersetz., S. 59, das. S. 52, deutsche Übers., S. 66), Josef Ibn Zaddik (Mikrokosmos III, 6 ed. Horowitz, S. 55) und Maimonides (More I, 52, Munk, Guide I, p. 190).

²⁾ Das wird an den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne näher erläutert. Vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 117, S. 168, A. 12).

³⁾ VIII, S. 30a: כי העדר ידיעת מציאותו יתחייב להיותו נמצא כאשר ואלו תושג אחדותו לא Vgl. III, S. 11b השגת מציאותו יתחייב לכל יהיה נמצא היה לו אחדותו ובטול השגתו לדעתו הוא לאות על כי דעתו אמיתית ובטול השגתו יהיה הוא לאות על כי היהו אמיתית.

wovon auf Gott das Gegenteil zutrifft¹⁾. Unsere Kenntnis der Attribute Gottes beschränkt sich darauf, daß er die Einheit ist, und daß seine Existenz alle seine Kräfte, Attribute und Eigenschaften umfaßt. Wir brauchen daher nur seine Existenz zu erforschen, da in ihr seine Weisheit, seine Macht, seine Beständigkeit und alle ihm zukommenden Kräfte miteingeschlossen sind²⁾.

Mit der Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes steht im Zusammenhang die Lehre von den negativen Attributen, die, der mutazilitischen Theologie entstammend und wohl von Bachja Ibn Pakuda zuerst in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt³⁾, auch in unserer Schrift zum Ausdruck gelangt. Dem Schöpfer, so heißt es an einer Stelle, darf man keine Kraft, nicht Leben, nicht Weisheit, nicht Existenz und nicht Einheit beilegen. Alle diese Kräfte finden auf Gott keine Anwendung und dürfen im eigentlichen Sinne nicht von ihm ausgesagt werden. Wenn wir sie doch von ihm aussagen, so geschieht dies erstens deshalb, weil die heilige Schrift sie von ihm aussagt, z. B. in dem Satze: »Der Ewige hat mit Weisheit die Erde gegründet« (Sp. Sal. 3, 19). Zweitens ist die Aussage z. B. der Existenz so zu verstehen, daß von Gott Alles ausgeschlossen werden soll, was eine Folge der Nichtexistenz ist, denn was keine Existenz hat, ist nicht vorhanden, hat keine Kraft und übt keine Wirkung, weder eine gute

¹⁾ Ähnlich lehrt Bachja, Herzenspflichten I, 9 (ed. Stern) S. 75: ותכלית דעתך אותן שתודה ותאמין שאתה בתכלית הסכלות באמתת עצם וכיון שהבורא ית' נעלם מכל נעלם ורחוק מכל רחוק מצד: כבודו, עצם כבודו אצלינו לא השיג השכל וולתי ענין מציאותו לבד ואם שישתדל להשיג אמתת עצם כבודו או לדמותו תהיה מציאותו נעדרת ממני אהרי המצוא מפני שהשתדל בדבר שאינו ביכולתו וכו'.

²⁾ VIII S. 30a: וכשנרצה לדעת מדות הבורא ית' וכחותיו ותאריו נאמר: כי הבורא הוא כלל הכל ואחדותו זהינו כולל תואריו וכחותיו ומדותיו אם כן אין צריך לנו לחקור אלא על מציאותו לבד וכו'. An einer anderen Stelle führt unser Verfasser aus, daß die Erkenntniskraft unserer Seele sich nicht auf Gott erstrecke, da Gott nur erkennend und nicht etwas Erkanntes ist. Die Erkenntnis der Seele erstreckt sich nur auf die Wege, die Eigenschaften und die Wirkungen Gottes und nicht auf sein Wesen (VII S. 26a).

³⁾ Vgl. Kaufmann, Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda, S. 73 ff.

noch eine böse, aus. Die Aussage der Einheit soll Alles von Gott ausschließen, was eine Folge der Mehrheit ist, wie die Vielfachheit, die Geteiltheit, die Relation, die Ab- und Zunahme u. dgl. So wird jede Bezeichnung, die Gott beigelegt wird, ihm nicht beigelegt, weil sie ihm wirklich zukommt, sondern um Alles von ihm auszuschließen, was eine Folge der entgegengesetzten Bezeichnung wäre¹⁾.

2. Gott als Schöpfer.

Alle Weisen stimmen darin überein, daß die Vernunft nur zwei Dinge zu erkennen vermag, den Schöpfer und das Geschaffene, und daß es außer diesen beiden Nichts gibt, ferner daß der Schöpfer ewig und das Geschaffene entstanden sei, daß der Schöpfer ohne Anfang und Ende sei und das Geschaffene einen Anfang und ein Ende habe. Ebenso lehren sie, daß der Schöpfer keines Dinges bedarf, weil dasjenige, das eines Dinges bedarf, dessen ermangelt, wessen es bedarf, und erst durch dieses zu seiner Vollkommenheit gelangt. Da der Schöpfer aber vollkommen ist, so bedarf er keines Dinges, und da er keines Dinges bedarf, so hat er die Welt nicht aus Bedürftigkeit geschaffen, sondern aus Wohlwollen, um denjenigen, die sich ein Verdienst erwerben, Gutes zu vergelten²⁾. So heißt es auch im Schöpfungsbericht, daß Gott die Leuchten am Himmelsgewölbe eingesetzt hat, um die Erde zu erleuchten, nicht aber, um den Himmel zu erleuchten; sie sind nicht zum Nutzen Gottes geschaffen worden, um den Himmel zu erleuchten, sondern um die Erde und ihre Bewohner zu erleuchten. Wäre das Geschaffene zum Nutzen des Schöpfers geschaffen, so müßte es ebenso ewig wie er selber sein, denn das ihm Nutzende konnte von ihm nicht getrennt,

¹⁾ III, S. 11 b.

²⁾ I, S. 2a. Josef Ibn Zaddik, der der Bedürfnislosigkeit Gottes einen besonderen Abschnitt widmet, sagt ähnlich, Mikrokosmos, S. 52: אִם יִצְטָרֵךְ לְדַבֵּר שְׁבִרָא, הִיא חֶסֶד בְּעֵצְמוֹ וְלֹא יוֹכֵל לְבַרָּא אוֹתוֹ. Das. S. 53: וְהוֹאִיל וְהִתְבָּאֵר שֶׁהוּא עֲשִׂיר, הוּא בְּרָא הָעוֹלָם לְרֹב נְדָבָתוֹ וְחֶסֶדוֹ וְלֹא לְדַבֵּר אַחַר

sondern mußte immer mit ihm verbunden sein¹⁾. Da aber die Welt geschaffen und nicht ewig ist, so konnte Gott ihrer nicht bedürfen, bevor sie geschaffen war. Hat er aber ihrer vor ihrer Entstehung nicht bedurft, so bedarf er ihrer auch nicht nach ihrer Entstehung. Gott hat die Welt zum Nutzen der Menschen erschaffen, aber nicht um der bösen und sündhaften Menschen willen, denn das würde der Vernunft nicht entsprechen, sondern um der Frommen willen, die seine Gottheit erkennen und ihm in angemessener Weise dienen. Warum sind aber die sündhaften Menschen überhaupt geschaffen worden? Damit streift der Verfasser die bedeutsame und für die Rechtfertigung der jüdischen Gottesauffassung entscheidende Frage nach dem Grunde des Vorhandenseins des Übels in der Welt. Allein die Antwort, die er auf die von ihm aufgeworfene Frage erteilt, beweist, daß er das hier vorliegende Problem garnicht erfaßt hat²⁾; er gibt für das Vorhandensein der Sünder in der Welt eine Erklärung, die mit dem Glauben an Gottes Allmacht geradezu unvereinbar ist. Die Absicht Gottes, sagt er, war bei der Schöpfung nur auf die Frommen gerichtet, die Sünder dagegen sind nicht mit Absicht, sondern gewissermaßen aus der Natur der Schöpfung geschaffen worden. Wie die Frucht eine Schale hat, das Bezweckte aber dasjenige ist, was in der Schale ist, so

¹⁾ Josef Ibn Zaddik, Mikrok., S. 52: אב יהיה מצטרף לעולם, לא ימלט: שלא יהיה העולם נמצא עמו מאז וזה יבא להאמין קדמות העולם ושאינו מחדש. Weiter führt J. b. Z. aus, daß, wenn das Bedürfnis in Gott nicht ewig, sondern entstanden wäre, Gott selber nicht ewig, sondern entstanden wäre, das.: ואם הצורך החדש בו לא ימלט או שתחדש בו כהחדש החום בנף אחר הקור והתנועה אחר השבון, ואם בן יהיה או נערך אל החדשים וכל נערך לחדשים מחדש וכי.

²⁾ Ebenso auffällig ist eine andere auf das Problem der Theodicee bezügliche Bemerkung. Die Leiden, die über den Menschen kommen, erklärt er als ein Zeugnis für die Liebe Gottes, während ein ruhiges und von Leiden ungetrübtes Dasein ein Beweis sei, daß der Mensch der Liebe Gottes entbehre. IX, S. 30b: ועוד כשיבואו על אדם יסורים וחלים וצרות או יגלה מארצו ידע כי הבורא אוהב אותו ויסרהו כאשר יסר איש את בנו ואם יראה כי שקט ובוטח בלא יסורים וחלים והוא עומד בשלום ולא עברו עליו נסיונות ידע כי אין הבורא אוהב אותו.

sind die Frommen als die Frucht der Wertschöpfung, die Sünder aber als deren Schalen zu betrachten. Es verhält sich damit wie mit dem Säemann, dessen Absicht auf das Wachstum des Weizens gerichtet ist, während durch die Kraft des Wachstums mit dem Weizen zugleich das Unkraut entsteht, oder wie mit der Rose, mit der zugleich die Dornen entstehen. So liegt es auch in der Absicht des Schöpfers, nur die Frommen zu schaffen; die Kraft der Schöpfung aber läßt mit den Frommen zugleich die Sünder entstehen¹⁾. Auch auf eine Analogie aus dem Bereiche menschlicher Tätigkeit glaubt der Verfasser sich stützen zu können. Jeder gute Handwerker, so führt er aus, läßt sich von der Absicht leiten, ein schönes und gutes Werk zu verfertigen. Der gute, verständige Töpfer z. B. will schöne Geräte verfertigen. Ist aber eines von ihnen häßlich, verkrümmt und unvollkommen ausgefallen, so wird er es nicht mit den schönen Geräten vereinigen, sondern er wird es wegwerfen und zerschmettern. So will auch Gott in der Welt nur fromme und gute Menschen schaffen und verwirft die Sünder, weil sie sich in die Vollkommenheit des Schöpfungswerkes nicht einfügen. Wie die Frommen dem göttlichen Schöpfungswerk zur Verherrlichung gereichen, so sind die Sünder eine Schändung desselben und tragen zur Entweihung des göttlichen Namens bei²⁾. Auf den Einwand, daß der Zwang, die Welt zu schaffen, ein Beweis dafür sei, daß Gott

¹⁾ I, S. 2a: ועוד נדע ונבין, כי העולם לא בראו הבורא בעבור הרשעים והטמעינים אותו, כי זה לא יחייב אותו בשכל, ואולם בראו בעבור החסידים היודעים אלוהותו והעובדים אותו כראוי, וכל כוונתו היתה לברוא החסידים, אך נבראו הרשעים מכה טבע הבריאה, וכאשר יש לפני קליפה והמבחר הוא מה שבתוך הקליפה, כן החסידים הם פרי בריאת העולם והרשעים הם כמו הקליפות וכאשר נראה כוונת הבורע להצמיח החטה לבדה אבל כה הצמיח יוציא עם החטה באשה ועם השושנה מיני קוצים, כך כוונת הבורא לברוא החסידים אבל כה הבריאה יוציא עם החסידים רשעים.

²⁾ II, S. 3a: וכאשר האומן החכם בעשותו מלאכה נאה, יתפאר בה לכל רואיו, כן הבורא יתברך יתפאר בחסידיו כאשר אמר: וכישראל אתפאר ואומר: ישראל אשר בך אתפאר, ויתפאר בחסידיו מפני שהם אות גדול על תקון מלאכתו וראיה ברורה על יושר פעולותיו והרשעים הפך מה שאמרנו, כי הם נותנים פגם בבריאתו והם סבה להלל שם כבודו וכו'.

der Welt bedurft habe, ist zu erwidern, daß es keine Kraft gebe, die Gott zwingen könnte, etwas zu tun, daß es vielmehr seine Kraft sei, die die Geschöpfe zwingt, aus dem Nichtsein zum Sein hervorzugehen. Das geschieht aber deshalb, damit seine Gottheit anerkannt, seine Herrlichkeit offenbar werde und er seiner Geschöpfe sich freue, wie ein Vater sich freut, wenn er einen weisen und verständigen Sohn gezeugt hat, der ihm die gebührende Ehre erweist. Die Schöpfung der Welt ist also nicht aus dem Bedürfnis Gottes hervorgegangen, hat aber doch einen bedeutenden Grund, nämlich die Anbetung Gottes. Wie der König nicht König ist, bis er ein Volk hat, wie es heißt: »In des Volkes Menge liegt des Königs Schmuck« (Spr. Sal. 14, 28), so wird der Schöpfer nicht Schöpfer genannt, bis ein von ihm Geschaffenes da ist, und er wird nicht Gott genannt, bis er ein Volk hat, wie es heißt: »Und ich werde euch zum Gotte sein und ihr werdet mir zum Volke sein (III. B. M. 26, 12). An sich freilich wird der Name Gottes durch das Fehlen der Menschen nicht beeinträchtigt und durch ihr Vorhandensein nicht erhöht; aber doch kommt ihm der Name Gott erst durch die Schöpfung zu. Die Kraft des Schöpfers war zwar vor der Schöpfung nicht mangelhaft; durch die Schöpfung ist aber doch seine Vollkommenheit vermehrt worden, hat der Name der Gottheit eine Vervollkommung erfahren¹⁾. Durch die Anbetung und Verehrung Gottes und durch die Erfüllung seines Willens gelangen die Menschen selbst zur höchsten Vollkommenheit ihrer Kraft, ihrer Vernunft und ihrer Verhältnisse, so daß ihre Vollkommenheit Zeugnis für die Vollkommenheit ihres Herrn ablegt²⁾.

1) das.: ואחריו אשר התבאר, כי לא נברא העולם לצורך, נאמר כי נברא לסבה גדולה והיא עבודת הבורא ית', כי כאשר המלך לא יקרא מלך עד אשר יהיה לו עם, כמו שנאמר ברוב עם הדרת מלך, כמו כן שם הבורא לא נקרא בורא עד אשר יהיה לו נברא ולא נקרא אלהים עד אשר יהיה לו עם כמ"ש והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם, ואע"פ ששם האלהות לא יחסר בהסדן בני אדם ולא יוסף בהם, אך בבריאת העולם היה ראוי להקרא שם הבורא . . . וכן הבורא לא יחסר כחו בטרם נברא העולם, אך בבריאת העולם הוסיף שלמות שלם וזו היא הסבה אשר למענה נברא העולם.

2) I, S. 4b: כן מלבית הבורא ית' הוסיף שלמות והדר בעבודת בני

3. Von der Vernunft.

Bei allen Dingen, die mit den Sinnen oder mit der Vernunft erfaßt werden, sind zwei Kräfte zu unterscheiden, eine innere, verborgene und eine äußere, wahrnehmbare Kraft. So ist es schon bei den Elementen, von denen jedes eine innere, es in seinem Sein erhaltende und von den anderen Dingen unterscheidende, und eine äußere den Sinnen wahrnehmbare Kraft besitzt. Beim Feuer z. B. ist die Wärme die innere, die sichtbare Form des Feuers die äußere Kraft. Bei der Pflanze ist die die Ernährung und das Wachstum, bei den Tieren die die Bewegung, die Sinnestätigkeit und die elementare Wärme bewirkende Kraft die innere, die Pflanzen- und die Tierkörper aber sind die äußere, wahrnehmbare Kraft. Beim Menschen ist die innere, feine, mehr noch als die Tierkraft verborgene Kraft die denkende Seele, die äußere, grobe Kraft ist der Körper. Bei der Sphäre ist die innere, verborgene Kraft die Gemeinseele, die noch höher als die denkende Seele ist, und die äußere Kraft ist der Sphärenkörper, und bei den Engeln ist die innere Kraft eine noch höhere und feinere als bei den Sphären und die äußere ist die Form, in der die Engel den Menschen erscheinen. Wäre unsere Vernunft imstande, noch etwas darüber Hinausreichendes zu erfassen, so würden wir auch da diese zwei Arten von Kräften unterscheiden können. Auf Gott aber, der für die Vernunft unerfaßbar ist, kann diese Unterscheidung keine Anwendung finden¹⁾. In gleichem Maße, wie die Vernunftkräfte von den sinnlich wahrnehmbaren Kräften verschieden sind und sie an Vollkommenheit übertreffen, stehen die dem Schöpfer entströmenden Kräfte an Vollkommenheit über der höchsten, der wirkenden Vernunft²⁾. Die Vernunft ist gleichsam die Frucht der denkenden Seele. Wie der Same, solange er in

האדם ויראתם מטמה ואע"פ שלא יחסר שלמותו לחסרון עבודתם, אך כשישלים העבד רצון אדונו יהיה העבד בתכלית השלמות כשהו ושכלו וכל ענינו וחסרה שלמותו לאות על שלמות אדונו.

¹⁾ III, S. 9b.

²⁾ III, S. 10b.

der Erde ruht, seine Kraft nicht offenbart, dann aber durch die Hut und Pflege, die man ihm angedeihen läßt, aus dem Boden hervorsproßt und sich nach und nach zu Zweigen ausgestaltet, Knospen und Blüten treibt und endlich Früchte hervorbringt, so kommen auch die Kräfte und Wirkungen der Seele, die nach der Geburt sich noch nicht bemerkbar machen, erst nach und nach zur Entfaltung, bis die Seele im Jünglingsalter dem Baume gleicht, der Knospen und Blüten treibt, und dann an Vollkommenheit noch zunehmend sich zur Vernunft entwickelt, die die Frucht der Seele darstellt. Wie aber die Güte der Frucht von der Beschaffenheit des Bodens bedingt ist, in den der Baum eingepflanzt ist, von seiner Wurzel und von der Pflege, die man ihm angedeihen läßt, so ist auch die Güte der Vernunft von der Beschaffenheit des Körpers bedingt, der den Boden, von der Seele, die die Wurzel, und von der sittlichen Zucht, die die Pflege der Vernunft darstellt¹⁾. Auf die averroistische Lehre vom Intellekt weist unser Verfasser mit der Bemerkung hin: Über die Vernunft haben die Philosophen viel geredet und haben unterschieden zwischen der Vernunft, dem Denkenden und dem Gedachten. Die Einen behaupten, daß alle drei eins seien, die Anderen, daß sie nicht eins, sondern drei seien. Die Frage ist aber ohne Belang, ohne Nutzen und ohne Schaden²⁾. Während er hier die Frage für indifferent erklärt, entscheidet er sich an einer anderen Stelle im Sinne des Averroës für die Einheit der Vernunft des Denkenden und des Gedachten³⁾.

4. Von der Seele.

Die Seele des Menschen ist nicht wie der Körper entstanden. Von ihr heißt es nicht, daß Gott sie geschaffen, sondern daß Gott dem Menschen den Odem des Lebens eingehaucht habe, womit gesagt sein soll, daß Gott auf den Menschen einen Teil seiner

¹⁾ III, S. 9b.

²⁾ V, S. 14a: דע כי השכל הרבו לדבר עליו הפילוסופים ולחלק אותו ולהודיע ההפרש אשר בין השכל המשיביל והמושכל, כי יש מהם אומרים כי הכל אחד ויש אומרים כי אינו אחד אלא ג' וזה אין לנו תועלת בו ולא הווק

³⁾ V, S. 18b: כי הוא כלל הנפש ודעת והיא ידועה והיא הדעה כאשר
השכל המשיביל והמושכל כה אחד.

Herrlichkeit habe entströmen lassen¹⁾. Schon die aufrechte Gestalt des Menschen ist ein Zeugnis seines höheren Ursprungs. Während das Tier in gebückter Gestalt einherschreitet, weil seine Seele der Erde entstammt und es zur Erde hinzieht, schreitet der Mensch in aufrechter Gestalt einher, weil seine Seele, die von oben stammt und vom Himmel geströmt ist, ihn zu ihrem Ursprung hinzieht²⁾ Die Verbindung des Körpers mit der Seele läßt sich mit der des Dochtes und dem Lichte vergleichen³⁾. Der Körper gleicht dem Docht und die Seele dem aus dem Stein geschlagenen Feuer, das den Docht entzündet und ihn leuchtend macht. Auf die Frage, was die Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper gewesen sei, ist zu antworten, daß es sich mit ihr ebenso verhalte wie mit dem Licht, bevor es sich mit dem Docht verbunden hat. Wie die Lichtflamme im Stein oder im Eisen nur der Möglichkeit nach vorhanden war und nicht zur Wirklichkeit gelangt ist, bis sie, durch die Hand entzündet, sich mit dem Docht verbunden hat, so war auch die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper nur der Möglichkeit nach vorhanden⁴⁾. Wir sehen, daß die Seele das

1) V, S. 18b: אמר הכתוב: ויצר ד' אלהים את האדם עפר מן האדמה: והנה זכר לך בריאת הגוף מן העפר ולא זכר בנפש בריאת אהל אמר: ויפת באפיו נשמת היים ונבין ממלת ויפת, כי לקחה ממנו ולא בראו רק אצל חלק מחלקי כבודו ונתן אותו באדם.

2) I, S. 2b.

3) An einer anderen Stelle (XII, S. 33a) findet sich der Vergleich, Gott habe die Seele dem Körper eingehaucht, wie man die Luft in einem Schlauch verschließt.

4) V, S. 17b: ואם תאמר, מה הייתה הנשמה קודם היותה בגוף, נשאלך: מה היה הנר קודם שידבק בפתילה, ויהיה התשובה, כי שלהבת הנר באבן או בברזל עומדת בכח ולא יצאה לידי מעשה, עד אשר קדחת אותו בידך בפתילה ויצאה ונקשרה בפתילה. Daß hier für den Begriff der Wirklichkeit das Wort: מעשה und nicht der durch die Übersetzer aus dem Arabischen eingeführte präzisere Terminus: פעל gebraucht wird, läßt vielleicht darauf schließen, daß unser Verfasser mit den hebräischen Übersetzungen der philosophischen Schriften wenig vertraut gewesen sei. Das Gleiche findet sich auch bei Abraham bar Chijja (vgl. Guttman, Die philosophischen und ethischen Anschauungen des A. b. Ch. in der Monatsschrift B. 44, S. 95, A. 2).

Nahe und das Ferne, sogar das am Ende der Welt Befindliche umfaßt, als ob es vor oder hinter ihr stände. Die Seele des Gelehrten z. B. erfaßt die Sphären, ihre Ausdehnung und Beschaffenheit. Demnach muß die Seele alle Dinge umschweben und sie müssen in ihr enthalten sein. Die Seele muß höher als diese Dinge sein und einem höheren Orte entstammen, zu dem sie nach dem Tode wieder zurückkehrt¹⁾. Die Seele hat die Kraft der Erkenntnis, sich Alles anzueignen, was in der Welt ist, und eine höhere Erkenntnis, durch die sie sich selbst und ihre Erkenntnis erkennt. Durch diese Erkenntnis ihrer selbst oder die Erkenntnis ihrer Erkenntnis kommt sie dem Schöpfer nahe und erreicht sie ihre höchste Stufe, denn indem sie sich selbst erkennt, erkennt sie alle Erkenntnisse, da alle Erkenntnisse in der Seele eingeschlossen sind²⁾. In der Seele sind Wirkendes und Gewirktes, die sonst voneinander geschieden sind, identisch, denn die Seele ist, indem sie sich selbst erkennt, zugleich Erkennendes und Erkanntes; sie vereinigt beides in sich, weil sie als ein Mittleres zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen vom Schöpfer das Erkennen und von den Geschöpfen das Erkanntwerden überkommen hat³⁾. Wie der Körper des Menschen aus den Bestandteilen der vier Elemente zusammengesetzt ist, die, während des Lebens vereint, sich im Tode wieder trennen und zu ihren Elementen zurückkehren, so ist auch die Seele des Menschen gewissermaßen aus den Kräften von vier Elementen zusammengesetzt, aus der Kraft der Existenz, des Lebens, der Weisheit und der Einheit Gottes, die bei der Trennung vom Körper gleichfalls jede zu ihrem Element oder

¹⁾ V, S. 17a.

²⁾ V, S. 19a. Die Lehre, daß der Geist oder die Seele alle Dinge umfaßt und sie erkennt, indem sie sich selbst erkennt, ist neuplatonisch und findet sich sehr häufig bei Gabirol. Vgl. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 67, A. 1 u. a. O.

³⁾ VII S. 27a: ואי אפשר להיות הפועל והפעול דבר אחד וולתי הנשמה לבדה, כי היא יודעת כל הדברים הידועים ויודעת עצמה, אם כן היא יודעת עצמה ויודעת לעצמה . . . והשלישי הנשמה אשר היא כיננית בין הבורא ובין הנברא וקבלה מכה הבורא להיות יודעת ומכה הנברא להיות ידועה.

zu ihrem Ursprung zurückkehren, aber nicht so, daß sie sich bei ihrem Wiederaufsteigen voneinander trennen, denn sie haben alle einen Ort, aus dem sie herniedergestiegen sind, und die Elemente, denen sie entstammen, sind nicht getrennt, sondern geeint und haben einen Träger¹⁾. Wie die Menschen auf Erden sich mit den über ihnen stehenden Dingen befassen, danach trachten, sich mit den Engeln zu vereinigen und ihnen ähnlich zu werden, und wie die Engel wieder nach den über ihnen stehenden Dingen streben, sich mit der Erkenntnis Gottes, der Sterne und Sphären befassen, so ist überhaupt alles Verlangen und Streben der oberen Wesen, der Sterne und Sphären, darauf gerichtet, sich mit der Kraft des Höchsten, des Schöpfers, zu vereinigen. Alle ihre Bewegung hat zum Ziel, den Willen des Schöpfers zu vollbringen, zu dem sie sich hingezogen fühlen, und nach dem ihre Sehnsucht geht. Das geschieht durch die denkende Seele, die, wie jede Ausstrahlung, zu ihrem Ursprung zurückstrebt. Wie die Elemente, wenn sie durch Gewalt in eine ihrer Natur entgegengesetzte Richtung gebracht werden, sobald diese Gewalt aufhört, wieder zu ihrem natürlichen Orte zurückkehren, so ist es auch mit der Seele, die, dem Himmel entstammend, mit dem Körper verbunden ist wie die an das Holz gebundene Feuerflamme. Solange die Kräfte des Körpers auf sie einwirken, kann sie sich vom Körper nicht trennen; wenn aber diese Wirkung aufhört, kehrt sie nach oben zu ihrem Ursprung und zu ihrem Orte zurück²⁾. Die Seele

¹⁾ V S. 17b: כי הנשמה אצולה ולקוחה מכחות עליונות, כי הבורא יתברך חברה גד' יסודות, מכה מציאותו והיותו והכמתו ואחדותו ומכל הד' האלה נתחברה הנפש, וכאשר תפרד מן הגוף יקרה לה מה שיקרה לגוף, ישבו ד' יסודותיה איש אל נקומו ישוב המציאות ליסודו והתיים ליסודם והחכמה ליסודה [והאחדות ליסודה], ויסוד כל אלה הד' הוא במקום העליון למעלה מהגלגלים, וע"כ תשוב שם, ולא נאמר כי יפרדו ארבעה כחותיה בעלותה שם, אך המקום אחד ואלה הד' יסודות הם אחדים בלי נפרדים, כי העצם הנושא אותם הוא אחד.

²⁾ I, S. 5a. Vgl. Bachja, Herzenspflichten, X, 1 S. 437: אבל מה ענין האהבה באלהים, הוא כלות הנפש ונטותה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון, והוא שהנפש עצם פשוט רוחני נוטה אל הדומה לה מהאישים הרוחניים . . . וכשתרגיש הנפש בענין שיוסף לה אור בעצמה וכן בנפשה,

des Propheten gelangt zur Stufe der Prophetie, wenn sie ihre volle Reinheit und Hoheit erreicht hat und sich mit ihrer ganzen Kraft zu den oberen Dingen hingezogen fühlt. Dann ist sie dem Schöpfer nahe, und es gibt infolge der Höhe ihrer Vorstellungen keine Scheidewand zwischen ihr, der Prophetie und dem Schöpfer. Ist die Seele aber schon so hoch und kann sich mit den oberen Wesen vereinigen, während sie noch mit dem Körper verbunden ist, umwievielmehr wird dies nach der Trennung vom Körper der Fall sein; denn der Körper ist es, der sie hemmt, mit aller Kraft aufzusteigen, wie der Vogel, dem die Flügel¹⁾ beschnitten sind, nicht mit seiner ganzen Kraft aufsteigen kann, bis ihm die Flügel wieder gewachsen sind. Das gleiche gilt von den Seelen der Frommen und der Weisen; denn nach einem Ausspruch des Talmuds ist der Weise noch besser als der Prophet¹⁾. Wenn sich die Seele fromm und rein erhalten hat, so kehrt sie bei ihrer Trennung vom Körper durch die Sphären hindurch, durch die sie in diese Welt eingetreten ist, zu ihrem ursprünglichen Ort zurück, wie der aus der Gefangenschaft befreite Vogel zu seinem Neste zurückkehrt. Die sündige Seele dagegen gleicht einem Vogel, dessen Schwingen verstümmelt sind und der, dadurch der Flugkraft beraubt, in eine tiefe Grube gefallen ist, die er erst verlassen kann, wenn seine Schwingen wieder gewachsen sind und er seine Flugkraft wiedererlangt hat. Nach der Trennung vom Körper weilen die Seelen in der künftigen Welt und sind in ihrem Verhalten den Engeln gleich, bis sie zur Zeit der Wiederbelebung der Toten wieder mit den Körpern vereinigt werden. Dann tritt wegen der wiederauferstandenen Menschen auch eine Erneuerung der diesseitigen Welt ein. Auch diese Welt, in der vielleicht der Himmel und die Erde mit neuen Kräften werden ausgestattet sein, wie die Körper und die Seelen eine Erneuerung erfahren haben, wird die künftige Welt genannt²⁾. In ihr weilen die Frommen

הנה במויטה אליו והדבק בו במחשבתה והעבודתה ברעיוניה ומתאוה אליו
וכוספת לה וזאת תכלית האהבה הנוכח.

¹⁾ V, S. 17b. -Vgl. Talmud b. Bab. batra fol. 12a.

²⁾ Auch Hillel ben Samuel lehrt, daß unter der künftigen Welt

und Heiligen, um Gott seinem Willen gemäß anzubeten, ihn zu preisen und neue Weisheit gleich der der Propheten zu gewinnen. Dort gibt es nicht Speise und Trank, denn solange der Mensch diesen ergeben ist, kann er wegen der mit ihnen verbundenen sinnlichen Ausschreitungen das höchste Ziel der Frömmigkeit und Heiligkeit nicht erreichen. Daß aber der Körper nach der Wiederbelebung ohne Speise und Trank wird bestehen können, ist wie Alles in jener Zeit der Erlösung, wie die Erneuerung des Himmels und der Erde und die Wiederbelebung der Toten, als eine Wunderwirkung Gottes zu begreifen. Infolge der Unabhängigkeit von Speise und Trank und des Fortfallens der durch deren Übermaß oder Mangel eintretenden Krankheiten und den Organismus schwächenden Einflüsse, die sonst den Tod herbeiführen, wird der Mensch in der Welt der Erlösung vom Tode bewahrt bleiben¹⁾.

bei den talmudischen Weisen je nach dem Zusammenhang bald die Zeit unmittelbar nach dem Tode, bald die Zeit des Messias, bald die Zeit der Wiederauferstehung der Toten zu verstehen sei. Tagmule ha-Nefesch, S. 28b: הנה לך בי המלה הזאת ר"ל לעתיד לבא אין עניינה אחד בכל מקום אצל רבותינו ע"ה, אמנם פעם תורה על מה שמגיע לאדם זוכף אחד המות כמו שהוכחתי למעלה ופעם תורה לימות המשיח כמו שהראיתי לכן צריך. Das. S. 29a: שיוקחו אלה המלות והשמות מורות בהכרח הוראות שונות כפי הענין המכוון מן המצטרף להם כאותו מאמר או כאותו הדרש שיפלו בו ולא יגדרם ענין אחד ולא תכללם הוראה אחת וזה הדבר הטעם כמה מן המפרשים ומן המתבררים חדשים גם ישנים, כי הם לקחו כל מלת לעתיד לבא הבאה בתלמוד על ענין אחד וכן מלת עוה"ב גם כן על ענין אחד ובוה באו פירושיהם בתכלית השבוש.

¹⁾ XII, S. 33a.



Kaiser Friedrich II. und die deutschen Juden.

Von Dr. Willy Cohn-Breslau.

Die Forschung über die Persönlichkeit Friedrich II. hat in den letzten Jahrzehnten so wesentliche Fortschritte gemacht¹⁾, daß auch die Judenpolitik, die er getrieben hat, und seine persönliche Stellung zu den Juden in einem ganz neuen Lichte erscheint. Für »die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern« hat R. Strauß in einer so betitelten Studie das Wesentliche geschickt und brauchbar zusammengestellt²⁾, jedoch fehlt bisher eine auf den Quellen fußende und die Resultate der neueren Forschung berücksichtigende Darstellung des großen Staufers gegen die deutschen Juden.

Die Graetzsche Darstellung³⁾ jener Zeit, die auf den Unterton einer gewissen Verbitterung abgestimmt ist, ist wie noch im einzelnen nachzuweisen sein wird, als durchaus überholt zu betrachten⁴⁾. Tiefer dringt Güdemann in seiner »Geschichte des

1) Vor allem durch den Heidelberger Historiker Karl Hampe und seine Schule, man vgl. etwa seine in 4. Aufl. vorliegende »Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer«, Leipzig 1919, ferner seine ausgezeichnete Charakteristik des Staufers in seiner Antrittsvorlesung »Friedrich II.« (historische Zeitschr. Bd. 83, 1899).

2) Vgl. auch meine Besprechung in der »Monatsschrift für die Wissenschaft des Judentums« Juli-Augustheft 1911, sowie im dritten Heft der »Mitteilungen aus der historischen Literatur«, 1913.

3) An der unvergänglichen Größe dieses monumentalen Werkes kann Kritik im einzelnen natürlich nicht rütteln, eine Weiterarbeit der von ihm angeschnittenen Probleme kann ja auch nur als in seinem Sinne geschehen betrachtet werden.

4) Der für unsere Epoche in Betracht kommende Band ist der 7., S. 93, 96ff.

Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien während des Mittelalters«¹⁾ in die Dinge ein; doch ist auch seine Auffassung in manchen Punkten anfechtbar.

Es sind vor allem Fehler der Methode, die hier gemacht worden sind. Niemals kann man das Verhalten eines Fürsten gegen die Juden als ein für sich allein dastehendes Faktum aus der allgemeinen Geschichte herausnehmen. Man kann nicht auf Grund eines für die Juden ungünstigen Privilegs einfach erklären, daß der Betreffende, der dieses Privileg gegeben hat, den Juden ungünstig gesinnt war, sondern man muß in diesem Falle untersuchen, was ihn zur Ausstellung dieses Privilegs veranlaßt hat. Denn die Juden — ein politischer Faktor im Völkerleben wie jeder andere — unterliegen denselben politischen Gesetzen, wie die anderen Volksteile, und es kann deshalb sehr leicht einmal der Augenblick eintreten, wo der Kaiser sie benachteiligen muß, weil er ihre politischen Gegenspieler braucht. Das sind Vorgänge, wie sie im politischen Leben des Mittelalters in jedem Augenblick zu beobachten sind, man denke etwa an das wechselvolle Spiel, in dem sich die Zentralgewalt bald auf die Fürsten, bald auf die Städte stützt. So ist es grundsätzlich falsch, einfach aus ungünstigen Privilegien weitgehende Schlußfolgerungen zu ziehen, wenn man nicht die gesamte Zeitgeschichte betrachtet. Oft verkehren sich derartige Dinge gerade in das Gegenteil.

Diese allgemeinen Bemerkungen glaubte ich vorausschicken zu müssen, und ihre Richtigkeit hoffe ich im einzelnen dartun zu können. Im ersten Teil meiner Untersuchung möchte ich die einzelnen Fälle, in denen Friedrich zu Angelegenheiten der deutschen Juden Stellung genommen hat, im Rahmen der allgemeinen Geschichte untersuchen und im zweiten dann die Richtlinien aufweisen, die sich für Friedrichs jüdische Politik daraus ergeben und seine persönliche Stellungnahme zeigen. Der kaum zur Regierung gekommene junge König Friedrich II. verspricht am 5. Oktober 1212 dem Bischof Lupold von Worms, nur durch

¹⁾ Wien 1884, Bd. 2, S. 101—107.

ihn eine »Bede« bei den Juden von Worms einzubringen¹⁾. Man hat in diesem Privileg mit Recht die Tatsache gesehen, daß die Zentralgewalt begann, den Judenschutz auf die Partikularfürsten zu übertragen, aber man muß für jenes Jahr einschränkend sagen, daß damals der Kaiser, der noch nicht unumschränkter Herr war, kaum daran denken konnte, seine Rechte straffer anzuziehen²⁾. Im Jahre 1216 bestätigt er den Juden von Regensburg auf ihren Wunsch eine Urkunde seines Großvaters Friedrichs I., eine Tatsache, die ja für seine eigene Judenpolitik noch nichts bedeutet; denn kaum ans Ruder gekommen, konnte er noch nicht daran gehen, eigene Wege zu beschreiten, aber das Privileg zeigte ihm die Lage, in der die deutschen Juden sich befanden, was recht wichtig war, da er ja seiner Geburt nach von deutschen Verhältnissen damals noch recht wenig kannte und sich die Materie als eine fremde erst aneignen mußte. Es ist dies eine Tatsache, auf die bei Friedrich II. stets hinzuweisen ist, daß er, obwohl deutscher Kaiser, doch nach Geburt und Neigung Italiener gewesen ist³⁾. In dieser Urkunde Friedrich Barbarossas fand er, daß die Juden zur kaiserlichen Kammer gehörten, also in besonders nahen Beziehungen zur Zentralgewalt standen. Es ist in dieser Urkunde von einer Kammerknechtschaft nicht die Rede, es heißt nur, sie gehören *ad imperialem cameram*. Aronius⁴⁾ macht mit Recht darauf aufmerksam, daß überhaupt die Kammerknechtschaft »keine wirkliche Knechtschaft ist, sondern nur bedeutet, daß die

¹⁾ Vgl. I. Aronius: Regesten zur Geschichte der Juden bis zum Jahre 1273, Berlin 1902.

²⁾ Vgl. G. Liebe: Die rechtlichen und wirtschaftlichen Zustände der Juden im Erzstift Trier (Westdeutsche Zeitschr. für Geschichte und Kunst, Bd. 12, 1893, S. 323).

³⁾ Vgl. hierzu die schöne Charakteristik Güdemanns a. a. O. S. 101/102: »Italiener von Geburt, Deutscher durch Abstammung, Christ durch Erziehung, Freidenker durch Überzeugung, Freund der Wissenschaften und Ketzerverfolger, Führer eines Kreuzzuges und mit den Bekennern des Islams liebäugelnd, verfließt sein Leben halb im kirchlichen Leben, halb in Ergebenheit gegen die Päpste«.

⁴⁾ Aronius a. a. O. Nr. 314a.

Juden zu Abgaben an die kaiserliche Kammer verpflichtet sind«. Auch können wir ihm darin nur zustimmen, daß er besonders hervorhebt, daß ja »die Kammerknechtschaft nicht der erste technische Ausdruck für die Sache ist, daß also mindestens ursprünglich das Verhältnis nicht als Knechtschaft angesehen worden ist«. Auch die Urkunde, die Friedrich II. im Dezember 1218¹⁾ dem deutschen Orden in Mainz verleiht, und in der er diesem das Patronat über die Marienkirche in der Judengasse zuweist, kann uns etwas Besonderes über die jüdische Politik Friedrichs II. natürlich nicht bieten. Inzwischen hatte sich der Kaiser seinem unteritalienischen Königreiche in erster Reihe zugewendet, und neben der Reorganisation dieses Staates beschäftigten ihn besonders die Vorbereitungen zum Kreuzzug. So traten die deutschen Angelegenheiten in den Hintergrund, und an Friedrichs Stelle regierte in Deutschland sein Sohn Heinrich (VII.) Deshalb finden wir ihn des öfteren an der Spitze von Privilegien, die auf jüdische Dinge Bezug haben²⁾. Es ist wichtig, daß er einen beständigen Landfrieden anordnet, in den auch die Juden eingeschlossen sind. Welche Bedeutung die Juden im Wirtschaftsleben jener Zeit schon hatten, geht aus der Tatsache hervor, daß Landesfürsten viel Wert darauf legten, über sie die unbedingte Herrschaft auszuüben, d. h. sie unabhängig von Kaiser und Reich zu besitzen. In diesem Sinne ist ein Privileg König Heinrichs aufzufassen, das er im März des Jahres 1227³⁾ dem Grafen Wilhelm von Jülich verleiht. Man darf wohl annehmen, daß Friedrich II., hätte er anstelle seines Sohnes in dieser Angelegenheit zu entscheiden gehabt, wohl nicht dem Grafen ein derartiges Recht zugesprochen hätte, da er durchaus daran festhielt, die Juden unmittelbar von seiner Person abhängig zu machen. Doch er selbst konnte sich eben um die deutschen Verhältnisse nur wenig kümmern. Auch in dem Jahre 1230 ist es wiederum König Heinrich, der Privilegien in jüdischen Angelegenheiten erteilt. So ist die Urkunde, die in

1) dsgl. Nr. 409. 2) desgl. Nr. 426 u. 428.

3) Aronius a. a. O. Nr. 444, ferner Liebe a. a. O. S. 322.

diesem Jahre¹⁾ für die Juden Regensburgs ausgestellt wird, für sie recht günstig, jedoch führt es über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, auf sie näher einzugehen. In dem Sinne einer Verschleuderung von kaiserlichen Rechten ist auch die Regensburger Urkunde Heinrichs vom Jahre 1233 anzusprechen, die dem Bischof dieser Stadt weitgehende Rechte über die Judenschaft zugesteht²⁾. Es gilt von ihr dasselbe, was wir oben von der für den Grafen von Jülich ausgefertigten Urkunde sagen konnten. Für die Lage der Juden selbst ist sie von geringerer Bedeutung, einmal, weil es sich in ihr wohl nur um eine Bestätigung der früheren Urkunden handelt, dann aber auch, weil ja nur ein Wechsel in der Herrschaft für die Regensburger Juden eintrat und ihre eigentlichen Rechte nicht verändert wurden³⁾. Im Jahre 1234 kann man dann zum ersten Mal die Tatsache feststellen, daß Friedrich II. sich unmittelbar mit jüdischen Angelegenheiten seines deutschen Landes beschäftigte. Allerdings ist das Zeugnis nicht ganz einwandfrei, denn wir wissen nicht genau, ob es sich bei der in Frage kommenden Urkunde⁴⁾ wirklich um eine solche oder nur um eine der in dieser Zeit besonders beliebten Stilübungen oder um ein Formular handelte. Nehmen wir aber an, daß es eine wirkliche Urkunde ist, so können wir aus ihr erfahren, daß die Juden in ihr als »servi nostrae camerae speciales« angesprochen werden. Gleichzeitig wird auch den Juden C. und O., für die die Urkunde ausgestellt ist, das Zeugnis gegeben, »daß sie bisher bei den ihnen obliegenden Diensten in der Bewährung schuldiger Treue verharret sind.« Ist die Urkunde wirklich verliehen worden, so würde aus ihr die Tatsache herauspringen, daß Friedrich II. zum ersten Mal seit seinem Regierungsantritt aus den ihm durch die Kammerknechtschaft zustehenden Rechte auch gewisse Pflichten, den Judenschutz, herleitet und

1) Aronius Nr. 448.

2) Aronius Nr. 459.

3) In diesem Zusammenhange ist noch auf die Urkunde Heinrichs VII. für die Bürgerschaft in Würzburg hinzuweisen, in der auch die Juden erwähnt werden (Aronius a. a. O. Nr. 466).

4) Aronius, a. a. O. Nr. 468.

betätigt. Jedoch würde es mir verfehlt erscheinen, aus dieser Urkunde eine besondere Gedrücktheit ihrer Lage herauszulesen, wozu der Ausdruck »servi« keine Veranlassung bietet; viel eher kann man ein gewisses Wohlwollen des Kaisers für sie erkennen. Doch dürfte aus den angeführten diplomatischen Gründen es sich empfehlen, überhaupt auf diese Urkunde nicht allzuviel Gewicht zu legen.

Da wirft der bekannte Vorfall in Fulda schlagartig ein helles Licht auf Friedrichs wahre Gesinnung zu den Juden und seine weit über seine eigene Zeit hinausragende Vorurteilslosigkeit. Wir rekapitulieren den Vorfall, wie er sich nach den Quellen abgespielt haben soll, kurz noch einmal¹⁾. 32 Juden waren von den Bürgern der Stadt Fulda unter Mitwirkung der zufällig anwesenden Kreuzfahrer erschlagen worden, weil sie nach ihrem angeblichen Eingeständnis beschuldigt sind, daß 2 von ihnen am Weihnachtstage die 5 Knaben eines Müllers, der vor den Toren der Stadt wohnte und sich mit seiner Frau in der Kirche befand, elend getötet, ihr Blut als Heilmittel in wachsextrahierte Beutel gesammelt und das Haus angezündet hätten.

Man bringt die Leichen der Kinder nach Hagenau zum Kaiser, der glatt erklärt, und wir glauben, ihn, den großen Ironiker seiner Zeit vor uns zu sehen, der weit über allen Wahnideen steht: »Wenn sie tot sind, so geht und begrabet sie, da sie doch zu etwas anderem nicht taugen.« (Si mortui sunt, ite, sepelite eos, quia ad aliud non valent).

Wie leicht hätte es ihm sein können, wäre auch der Schimmer eines Verdachtes in seiner Seele gewesen, daß an der Beschuldigung etwas Wahres sein konnte, hier eine Judenverfolgung schlimmster Art in Scene zu setzen; denn die Stimmung der Bevölkerung war infolge der Kreuzzugsbewegung in fortwährender Siedehitze. Alles derartige lag ihm fern. Aus dem vertrauten Umgange, den er im fernen Sizilien mit den Besten seiner Zeit pflegte, man

¹⁾ Aronius, a. a. O. Nr. 473. vgl. jetzt auch *Germania Judaica* Bd. I S. 113 »Fulda« (verfaßt von Löwenstein.)

denke nur an Jakob ben Abbamari ben Simson ben Anatoli, an Moses ben Salomo, an Juda ben Salomo Ibn Matka¹⁾, wußte er, daß die jüdische Religion weit von solch blutigen Gebräuchen, wie sie ihr unterstellt wurden, entfernt war.

Man hat dem Kaiser in der Literatur vorgeworfen, daß er die Mörder der Juden, die unschuldig hingschlachtet worden waren, nicht bestrafte. Gewiß würde dies unserm modernen Rechtsempfinden am meisten entsprechen und mag auch dem des Kaisers entsprochen haben, den man ja als den »ersten modernen Menschen«²⁾ bezeichnet hat. Aber er befand sich in diesem Augenblick nicht in seinem unteritalienischen Königreich, wo die Juden die Rechte einer besonderen Nation genossen und wo die Mannichfaltigkeit der Religionen religiöse Wahnideen überhaupt völlig ausschloß, sondern in Deutschland, das durch die Kreuzfahrer in eine Art von religiösen Taumel versetzt war. In diesem Augenblick also ein ordentliches Gerichtsverfahren anzustellen, hätte bei der Stimmung der Menge ungeahnte Folgen nach sich ziehen können, außerdem wäre dabei nichts herausgekommen, denn die Juden waren tot und die Kinder ebenfalls. Wer sollte da Zeugnis ablegen? Tat nicht der Kaiser in diesem Falle das allerrichtigste, wenn er sagte, man solle die Kinder beerdigen, denn wenn sie tot seien, so seien sie doch zu nichts anderem nütze? Gewiß hätte er auch die Möglichkeit gehabt, zu erklären, daß er die Tat, die man gegen die Juden von Fulda verübt habe, verdamme, aber er durfte damals nicht vergessen, daß an dem Vorfall Kreuzfahrer beteiligt waren, und daß hinter den Kreuzfahrern die Kirche stand. Noch war die Zeit des offenen Konfliktes mit der Kirche nicht gekommen, noch hieß es für ihn, sie nicht vor den Kopf zu stoßen, und die Kreuzzugsbewegung war auch damals noch ein wichtiger Faktor in der Politik des heiligen Stuhles. Dieser aber sah in den Juden eben die Ungläubigen, und so mögen es wiederum politische Erwägungen

¹⁾ Vgl. Strauss, a. a. O. S. 85 ff.

²⁾ Vgl. Jakob Burckhardt: Die Kultur des Renaissance in Italien, herausgegeben von Ludwig Geiger, S. 4.

gewesen sein, die Friedrich veranlaßt haben, zunächst die Sache auf sich beruhen zu lassen. Den toten Juden konnte er nicht mehr helfen, er konnte nur weiteres Unheil verhüten, und dies tat er, indem er dafür sorgte, daß die Leichen der angeblich von Juden ermordeten Kinder beerdigt wurden, damit die ganze Angelegenheit ein Ende fand. Es liegt mir durchaus fern, hier an dem Kaiser eine Mohrenwäsche vornehmen zu wollen, aber es ergibt sich ein falsches Bild, wenn man sein Handeln nicht unter allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet. Wie falsch ist die Auffassung von Graetz, daß »er die Juden wie eine verachtete Menschenklasse behandelte«, wie ja überhaupt Graetz aus seiner allgemeinen Verbitterung heraus zu oft den historisch-kritischen Standpunkt verläßt, und die geschichtliche Betrachtung der jüdischen Vergangenheit kann ja durch eine objektive Behandlung nur gewinnen. Da kommt Güdemann¹⁾ den Dingen schon viel näher, wenn er von Friedrich sagt: »Er ist so widerspruchsvoll, wie sein ganzes Leben überhaupt. Von fanatischem Hasse, von irgendwelchem Vorurteile gegen die Juden kann bei Friedrich keine Rede sein, aber ebensowenig von Toleranz und Humanität.« Es spricht für die Gewissenhaftigkeit des Kaisers, daß er, als sich Anzeichen bemerkbar machten — wohl im Anschluß an die Fuldaer Vorfälle, — daß der Haß gegen die Juden auch im übrigen Deutschland im Wachsen ist, eine Kommission von Männern aus den angesehensten Ständen des Reiches einberuft, um die Sache untersuchen zu lassen. Wie er selbst auch von der Unschuld der Juden von vornherein auf Grund seiner eigenen Studien überzeugt war, so mußte es doch in ihrem eigenen Interesse liegen, wenn

¹⁾ a. a. O. S. 102. Ich glaube doch, daß man bei Friedrich von Toleranz reden kann, denn Unduldsamkeit des Glaubens wegen lag ihm vollkommen fern! Auch eine »eingepfite Antipathie gegen die Juden«, von der Güdemann (a. a. O. S. 103) spricht, kann ich nicht bemerken. Es ist nicht erweislich, in wie weit er »den bildungsfeindlichen Charakter« der damaligen deutschen Juden erkannt hat. Sie waren ihm lediglich Gegenstand der Politik, wie noch weiter zu zeigen sein wird.

ihre Unschuld in einem öffentlichen Verfahren dargelegt würde. Diese Kommission, die er zum Zweck der näheren Untersuchung einsetzte, konnte sich nicht einigen. Mag man vielleicht in einem Teil ihrer Mitglieder an eine Voreingenommenheit oder an eine ungenügende Kenntnis des jüdischen Ritualgesetzes denken, so mußte der Kaiser sein Verfahren weiter ausdehnen, und das zeugt für die Gründlichkeit, mit der er die Sache behandelte, er schickte Gesandte an alle Könige des Abendlandes, um aus deren Reiche Täuflinge holen zu lassen, die sich autoritativ äußern konnten. Die Untersuchung zog sich am Hofe des Kaisers längere Zeit hin. Das Resultat ist bekannt, muß aber in unserem Zusammenhange wenigstens kurz angeführt werden¹⁾. Man erklärte, daß weder im alten noch im neuen Testament etwas davon stehe, daß die Juden Menschenblut brauchten, vielmehr sei es ihnen durch die Gesetze von Moses und des Talmud verboten, sich mit irgend welchem Blute zu beflecken. Da, zumal bei der Schrecklichkeit und Widernatürlichkeit der Sache nicht anzunehmen sei, daß diejenigen, denen sogar Tierblut verboten sei, Leben und Gut für Menschenblut wagen könnten, so spricht sie der Kaiser nach dem Spruche der Fürsten von der Beschuldigung los und verbietet Jedermann, sie, sei es bei der Gelegenheit einer Predigt oder bei anderer Gelegenheit, mit dieser Beschuldigung anzugreifen. Die Graetz'sche Behauptung, daß er von den Juden bedeutende Summen als Straf gelder einzog, entspricht nicht der Überlieferung der Quellen und widerspricht auch innerlich ganz und gar dem unparteiischen Verhalten, das Friedrich in dieser Angelegenheit bewahrt hatte. Gewiß war er sonst durchaus der Mann, der jede Einnahmequelle für den Staat ausnutzte, und zweifellos waren ihm auch die Juden eine solche, ohne daß man daraus irgend etwas Feindseliges herauslesen könnte. Aber, nachdem er selbst erklärt hatte, daß er von ihrer Unschuld überzeugt war, ist es als völlig ausgeschlossen zu erachten, daß er für eine

¹⁾ Ich folge hierbei Aronius, a. a. O. Nr. 497, der die weitere Literatur angibt.

Tat, die sie gar nicht haben begehen können, Straf gelder verlangte. Diese kurze Bemerkung von Graetz wirft ein helles Schlaglicht auf die Tatsache, daß ihm doch die Hauptzüge des Charakters des großen Staufers nicht aufgegangen sind. Wenn die Marbacher Annalen berichten, daß die kaiserliche Strenge sich nach dem Empfange großer Summen bald gelegt hat, so muß man dieser Quelle gegenüber halten, daß ja von einer kaiserlichen Strenge gar nichts zu merken gewesen ist, überhaupt ja auch gar kein Grund zu einer solchen vorhanden war; die Geldzahlung mag für die Ausstellung des kaiserlichen Privilegs stattgefunden haben, wie das in solchen Fällen üblich ist¹⁾. Der Bericht über die Untersuchung der Kommission mit dem freisprechenden Urteil, zu dem sie gelangt ist, ist dem Privileg angehängt, das Friedrich I. den Wormser Juden bestätigte, und dessen Geltung er auf alle Juden Deutschlands ausdehnte. In ihm finden wir den Ausdruck: »servi camerae nostre«. Es ist ja schon des öfteren betont worden, muß aber hier wiederholt werden, daß an eine wirkliche Kammerknechtschaft nicht zu denken ist, sondern daß es sich nur um ein direktes Unterstellen der Juden unter den Kaiser handelte; möglich, daß die Juden eine Entwicklung ihrer Stellung in dieser Richtung selbst erstrebt haben, weil sie von der Zentralgewalt mehr erhofften, als von den lokalen Gewalten, die allzu leicht irgend welchen judenfeindlichen Einflüssen unterliegen konnte. Sie hatten vielleicht die Hoffnung, daß man sich an sie, wenn sie direkt dem Kaiser unterstellt waren, nicht so leicht heranwagen würde. Dafür, daß also der Drang nach der Formulierung ihrer Rechte in dieser Richtung von ihnen selbst ausgegangen ist, scheint mir der Zeitpunkt der Ausstellung des Privilegs zu sprechen, nämlich nach den Ereignissen in Hagenau. Der Ausdruck *servi* bedeutet ja schließlich auch nur eine Unterstreichung des bisherigen Rechtsverhältnisses, das ja zu Zeiten Kaiser Heinrichs IV. urkundlich fixiert war, daß nämlich die Juden zur kaiserlichen Kammer gehörten. Ich möchte schließlich auch noch darauf hinweisen, wie stark jederzeit in Friedrich die Vor-

¹⁾ Vgl. Stern, Zeitschr. 2, S. 194 ff., sowie Aronius a. a. O. Nr. 497.

stellungswelt war, die er aus seinem sizilischen Königreich mitbrachte, in dem doch eben das Untertanenverhältnis viel schroffer zu Tage trat als in Deutschland. In jener schon halb orientalischen Welt war der Begriff servus durchaus nichts Fremdes, ohne das zu bezeichnen, was wir heute mit Knecht wiedergeben¹⁾. Macht man so heute m. E. nach mit Unrecht dem Kaiser den Vorwurf, daß er gegen die deutschen Juden lau und lässig gehandelt habe, so glaubte ihm der Papst Gregor IX. den Vorwurf machen zu können, er habe sie der Kirche entzogen. Gegen diesen Anwurf mußte sich der Kaiser in einem Rechtfertigungsschreiben verteidigen²⁾. Ehe wir das für die jüdische Geschichte ereignisreiche Jahr 1236 verlassen, müssen wir aber noch einmal die Behauptung von Graetz zurückweisen, daß Friedrich vorurteilsvoll in betreff der Juden gehandelt habe. Man muß im Gegenteil zu dem Resultate kommen, und ich hoffe das gezeigt zu haben, daß sein Handeln frei von jedem Vorurteil war, daß es hingegen von dem Bestreben erfüllt war, zu einem entscheidenden unparteiischen Urteil zu gelangen. Er, der beste Kopf seiner Zeit, stand geradezu meilenweit von allem entfernt, was nach Vorurteilen aussah und war der letzte, der wahnwitzigem Aberglauben irgend welchen Vorschub geleistet hätte. Eine ähnliche falsche Beurteilung hat Friedrichs Verhalten gefunden, als er im nächsten Jahre (1237) der Stadt Wien ein Privileg ausstellte³⁾, durch das die Rechte der dort wohnenden Juden wesentlich vermindert wurden. Auch hier können wir nur dann zu einer objektiven Erkenntnis gelangen, wenn wir die Umstände betrachten, unter denen diese Verleihung zustande gekommen ist. Schon seit Jahren lag der Kaiser in

¹⁾ Liebe a. a. O. S. 321 sagt: »Der im 12. Jahrhundert aus dem Schutzbedürfnis der Juden emporkeimende Begriff der Kammerknechtschaft ist im 13. Jahrhundert zu vollständiger Ausbildung gelangt. Lag der Schwerpunkt eigentlich in der ersten Hälfte des Wortes, um die Schutzabgabepflichtigkeiten zu bezeichnen, so verschiebt er sich jetzt in die zweite.« Doch muß man sich trotz Liebe hüten, an eine wirkliche Knechtschaft zu denken, von der gar keine Rede sein kann.

²⁾ Aronius, a. a. O. Nr. 498.

³⁾ Aronius, a. a. O. Nr. 500 vgl. auch Liebe, a. a. O. S. 321.

schwerem Zwiespalt mit Friedrich dem Streitbaren, dem letzten Babenberger Herzog, dem Herrn von Österreich und Steiermark. Das Barbarossa-Privileg hatte ihm die Möglichkeit eines raschen Ausbaues seiner Landeshoheit gegeben¹⁾, und bald war er in einen schweren Konflikt mit der Zentralgewalt geraten. Es würde hier zu weit führen, wenn ich die einzelnen Punkte aufzählen wollte, in denen er sich gegen den Kaiser vergangen hatte²⁾, genug, der Kaiser hatte allen Anlaß, gegen ihn energisch einzuschreiten. Unter den Beschwerdepunkten, die der Kaiser gegen ihn hatte, befand sich auch der folgende: Bei einer Hungersnot hatte Herzog Friedrich von Österreich im Jahre 1234 eine Grenzsperrre auf Rat der Juden³⁾ über sein Land verhängt und kein Getreide nach den oberen Ländern durchgelassen, also gewissermaßen das Reich von dem ihm notwendigen ungarischen Getreide abgeschnitten⁴⁾, eine Maßnahme, die vom Standpunkt der Landespolitik klug und sachgemäß erscheint, die aber der Kaiser vom Standpunkt der Reichspolitik aufs schärfste mißbilligen mußte⁵⁾. Der Rat, den die Juden in dieser Angelegenheit gegeben haben, deutet darauf hin, welche angesehene Stellung sie in der Verwaltung Herzog Friedrichs eingenommen haben mögen, der sie vielleicht als Finanzbeamte angehörten. So standen die Juden in einem besonders nahen Verhältnis zur Person des Landesfürsten, für den sie wertvolle Berater waren. So lagen die Dinge, als der

1) Hampe, Kaisergeschichte S. 235.

2) Vgl. hierzu Winkelmann: Geschichte Kaiser Friedrichs II., Reval 1865 S. 45 ff., Graetz a. a. O. S. 98 wirft dem Kaiser vor, daß er Friedrich dem Streitbaren seine Judenfreundlichkeit verbot. Ich glaube in meinen Darlegungen gezeigt zu haben, wie es mit diesem Verbot bestellt war. Die »Judenfreundlichkeit« des Herzogs störte den Kaiser nicht, aber seine »Judenpolitik« kreuzte die Kreise der kaiserlichen Reichspolitik. Diese Stelle bei Graetz nimmt leider auch Güdemann a. a. O. S. 102 in seine Darstellung hinüber.

3) »consilio Judaeorum« (M. G. S. S. Ann. Salisb. S. 706).

4) Vgl. hierzu I. E. Scherer: Die Rechtsverhältnisse der Juden in Deutsch-Österreichischen Ländern, Leipzig 1901, S. 130.

5) Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 476.

Kaiser Ende des Jahres 1236 von Italien nach Deutschland zog. Wohl war in dieser Zeit Wien freiwillig zu ihm übergegangen, aber der »geächtete Herzog hielt sich noch unbesiegt in anderen Städten und Burgen und machte dem überlegenen Exekutionsheere genug zu schaffen«¹⁾. Unter Berücksichtigung dieser Lage ist das Privileg zu betrachten, das er im April des Jahres 1237 der Stadt Wien ausstellte²⁾. Wien hatte ihn im Kampf gegen den Herzog Friedrich unterstützt und damit den Anspruch auf den Dank des Kaisers erworben. Aus dem nahen Verhältnis, in dem die Juden zum Herzog standen, mag sich ein Gegensatz gegen die Stadt Wien herausgebildet haben, der zu Beschwerden der Bürger von Wien über die Juden beim Kaiser führte. In diesem Augenblicke konnte der Kaiser natürlich nicht daran denken, eine Untersuchung darüber anzustellen, in welchem Maße die Beschwerdepunkte der Stadt Wien zu Recht bestanden, er mußte vielmehr nur versuchen, die Stadt Wien sich weiter als Bundesgenossen gegen den Herzog zu erhalten. Aus diesem Gesichtspunkt heraus erscheint es verständlich, wenn er die Forderung Wiens anerkannte und in dem Privileg festsetzte, »daß die Juden von Ämtern ausgeschlossen würden, damit sie nicht die Amtsgewalt zur Bedrückung der Christen mißbrauchen, denn schon von Alters her seien die Juden zur Buße für ihr Verbrechen zu ewiger Knechtschaft verurteilt³⁾.« Harry Bresslau meint hierzu⁴⁾, »unter Herzog Friedrich scheint die Anstellung jüdischer Beamter so um sich gegriffen zu haben, daß die Stadt nach der Vertreibung des Herzogs sich sofort vom Kaiser das Versprechen geben ließ, keine jüdischen Beamten mehr anzustellen.« Lassen wir diese Vermutung auf sich beruhen. Doch glaube ich auch ohne diese klar und deutlich gezeigt zu haben, daß das Verhalten des Kaisers gegen die Wiener Juden nicht von Rücksichten persönlicher Gehässigkeit diktiert war, sondern nur von Rücksichten auf die

1) Vgl. Winkelmann a. a. O. S. 49.

2) Vgl. hierzu Scherer a. a. O. S. 131.

3) Aronius a. a. O. Nr. 509.

4) Hebr. Bibl. 10, 4.

allgemeine politische Lage. Es ist tief schmerzlich, daß ich mich auch an dieser Stelle gegen die Darstellung wenden muß, die der Altmeister der jüdischen Geschichte Graetz im 7. Bande seines Werkes von diesen Dingen gibt. Indem er einmal schon die späteren Judenprivilege des Herzogs Friedrich und des Kaisers Friedrich vorwegnimmt, knüpft er daran die Bemerkung¹⁾: »Ein kleiner Herzog gab das Beispiel, die Juden durch Gesetze gegen Willkür zu schützen. Der mächtige Kaiser Friedrich II. dagegen verbot Friedrich dem Streitbaren seine Judenfreundlichkeit und erließ ein Gesetz, er, der aus der Kirche ausgestoßen war, daß die Juden Österreichs von allen Ämtern ferngehalten werden mögen, damit sie, welche zur ewigen Knechtschaft verdammt seien, nicht durch ihre Amtsgewalt die Christen bedrücken.« Daß Friedrich im Jahre 1237 tatsächlich nicht gebannt war, darauf wollen wir weiter keinen Wert legen, aber es kann doch gar nicht die Rede davon sein, daß er in diesem Jahre dem Herzog Friedrich seine Judenfreundlichkeit verboten hat und deshalb das oben besprochene Gesetz erließ. Tatsächlich war doch jenes Privileg²⁾ nur ein Schachzug auf dem Gebiete der äußeren Politik und nichts weiter mehr! Dem kühlen Rechner Friedrich II. war es sicher höchst gleichgültig, ob der Herzog judenfreundlich war oder nicht — er selbst war ja auch judenfreundlich und mit Juden befreundet — aber die Juden von Wien waren in diesem Augenblick als Freunde des Herzogs seine Feinde, und nur deshalb stellte er sich in Gegensatz zu ihnen.

Im Jahre 1238 hat dann bekanntlich Friedrich den Juden Wiens ein Privileg³⁾ erteilt, das im wesentlichen mit dem Wormser übereinstimmt⁴⁾, das uns also deshalb nichts neues für die Stellung

1) Graetz a. a. O. Bd. 7, S. 97.

2) Für Wiener Neustadt wurde bekanntlich ein gleichlautendes Privileg gegeben. Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 510.

3) Vgl. hierzu Scherer a. a. O. S. 133/134.

4) Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 518. Ich möchte anregen, daß bei einer etwa nötig werdenden Neu-Auflage des Buches von Aronius bei den Urkunden auch stets der Ausstellungsort hinzugefügt wird, denn

des Kaisers zu den deutschen Juden bieten kann. Auch ist zu beachten, daß der Kaiser nun nicht mehr nach Deutschland gekommen ist, und die deutschen Angelegenheiten für ihn immer mehr in weite Ferne rückten, da ja der nun bald einsetzende Entscheidungskampf mit dem Papst seine ganze Kraft beanspruchte. So lag auch der Tatareneinfall, der 1241 über Europa hereinbrach, ihm allzufern; wer weiß, ob er überhaupt genaue Kenntnis erhalten hatte von den Wirrnissen, die im Anschluß an ihn über die Juden hereinbrachen. Sein Sohn und Stellvertreter Konrad IV. sah die Juden allerdings in erster Reihe als Einnahme-Quelle¹⁾ an, aber dies Los teilten sie mit allen anderen, was Eigentum des Reiches ist, denn das Geldbedürfnis der Staatsverwaltung war in stetem Steigen begriffen. In diesen entscheidungsvollen Jahren, in denen die Staufer noch einmal alle ihre Reserven in die Wagschale werfen, um den Kampf zu bestehen, verknüpfte sich eben auch das Schicksal der Juden mit dem ihren, da sie ja zur kaiserlichen Kammer gehörten. Die Abwesenheit des freidenkenden Kaisers mögen auch immer wieder die Dunkelmänner dazu benutzt haben, um unter irgend einem Vorwand Judenverfolgungen in Scene zu setzen²⁾. Daß der Kaiser solche Dinge nie geduldet hätte, hätte er wirklich in Deutschland regiert, scheint mir außer aller Frage. Das beweist immer wieder sein Verhalten den sizilischen Juden gegenüber. Nicht bloß die Juden hatten durch seine Abwesenheit von Deutschland zu leiden, sondern das ganze Reich, das sich in Bürgerkriegen zerfleischte. Gewiß waren die Juden Österreichs, Steiermarks und der Krain besser daran, denen ein freidenkender Fürst weitgehende Rechte verlieh³⁾, aber dieser lebte auch im Lande und kannte die Verhältnisse aus dem Augenschein. So sehr also auch der Vergleich lockt, zwischen dem Privileg des Kaisers von 1238 mit dem des

es ist für die Beurteilung der Urkunden stets wichtig, zu wissen, wo sie ausgefertigt sind.

¹⁾ Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 534. 535. 537. 544.

²⁾ Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 529. 543. 546.

³⁾ Vgl. Aronius a. a. O. Nr. 547.

Herzogs von 1244, so muß er doch schief ausfallen; denn es lag in den Verhältnissen begründet, daß der Kaiser in seinem Privileg von 1238 einfach die Bestimmungen übernahm, die für Judenprivilege seit Alters her üblich waren, während der Herzog als wirklicher Herrscher im Lande an eine organische Weiterbildung denken konnte. Es ist deshalb durchaus zu verwerfen, wenn Graetz von dem intoleranten Sinn des Kaisers spricht und ihn »grell« durch den Vergleich mit dem Statut des Herzogs beleuchtet. Paßt ja schon einmal ein Wort wie Toleranz überhaupt nicht in jene Zeit, in der nur Machtfragen ausschlaggebend waren, und die in der Person des Kaisers einen Menschen geschaffen hat, der in vielen Zügen den Gewaltmenschen der Renaissance an die Seite zu setzen ist. Und wenn wir trotzdem das Wort tolerant gelten lassen wollen und es *mutatis mutandis* für jene Zeit anwenden, kann man da von Intoleranz bei einem Manne sprechen, der mit Muhammedanern und Juden geistig und freundschaftlich verkehrte und wahrscheinlich in den Geist jüdischen Schrifttums eingedrungen ist?

Warum mag aber wohl Herzog Friedrich den Juden solches Wohlwollen entgegengebracht haben, daß er sich veranlaßt sah, ihnen eine solche gehobene Rechtsstellung zuzuweisen? Dazu mögen in erster Reihe eben Gründe der Staatsraison, ihre Verwendbarkeit als Finanzbeamte und ihre Bedeutung für das Wirtschaftsleben seines Landes, mitgesprochen haben. In seinem eigenen Herrschaftsgebiete, in Sizilien, hatte auch der Kaiser dieselben Beobachtungen gemacht und ihnen Rechnung getragen, in Deutschland war er nur ein Gast und konnte deshalb selbst an eine so schwierige Materie wie die Neu-Ordnung des Judenrechts nicht herangehen; eine Verschlechterung aber hat die rechtliche Stellung der Juden durch ihn in Deutschland nicht erfahren. Als er 1247 noch einmal zur Wiener Judenfrage Stellung nimmt¹⁾, ist es natürlich, daß er auf seinem Standpunkte beharrt, den er im Jahre 1236 zu den Dingen eingenommen hat, zumal inzwischen

¹⁾ Vgl. Aronius a. a. O. S. 565/566.

Wien reichsunmittelbar geworden ist; der inzwischen verstorbene Herzog hatte sich auf die Juden, fast möchte man sagen, gegen die Bürger von Worms gestützt, der Kaiser mußte sich auf die Bürger von Wien stützen, die im Kampfe gegen den Herzog seine Verbündeten gewesen sind, und daraus ergibt sich eine Stellungnahme gegen die Juden.

Wir ziehen das Fazit aus allem bisher Gesagten über die Stellung Friedrichs zu den deutschen Juden, und das Resultat scheint sich mehr zu seinen Gunsten zu neigen, als wie es in den bisherigen Darstellungen der Fall war. Nicht persönliche Animosität und intoleranter Sinn beherrschte ihn gegen die deutschen Juden, nein, nur unendlich fern lagen sie dem Schwerpunkt seiner Herrschermacht Sizilien. Es war nicht bloß zu ihrem Nachteil, sondern zu dem ganz Deutschlands, daß der Herrscher ein Italiener war! So geht kein Riß durch das Verhalten Friedrichs II¹⁾ zu den sizilischen und den deutschen Juden, und der Vorwurf der Doppelzüngigkeit ist ihm nicht zu machen. Religiös lag ihm jede Unduldsamkeit fern, und politisch waren ihm die Juden ein Machtfaktor, den er nach den Gesichtspunkten des Staatswohles behandeln mußte. Es lag in den Verhältnissen gegeben, daß die Konstellation in Deutschland eine andere war, als in Sizilien. Hätten ihm die Zeitläufte gestattet, den Schwerpunkt seiner Regierung nach Deutschland zu legen, und hätte er sich nicht hier ständig vertreten lassen müssen, so scheint es wohl als gewiß anzunehmen, daß er niemals geduldet hätte, daß sich durch Vorurteile und Irrlehren die Stellung der Juden zu verschlechtern begann, denn er wußte wohl, wie brauchbar sie waren. Aber Palermo, sein Herrschersitz, war weit. So konnten die Kleinen in Deutschland

¹⁾ Auch sein Verhalten den Juden Frankfurts gegenüber (Mainz 1246, Aronius a. a. O. Nr. 554) kann man nicht als solchen bezeichnen; er mag die Überzeugung gehabt haben, daß ihre Ermordung wirklich »negligenter et contingenter potius quam voluntarie commississe.« Auch ist es nicht ganz klar trotz des »speciale mandatum«, in wie weit der Kaiser oder sein Sohn für diesen Straferlaß verantwortlich zeichnet. Vgl. Güdemann a. a. O. S. 102.

schalten und walten, und wie in jenen Zeiten das alte stolze Reich langsam zu Bruch ging, so wurden auch die Juden ein Spielball in den Händen der Landesfürsten, die ohne Rücksicht auf die Zentralgewalt mit ihnen machen konnten, was sie wollten, und nicht alle waren von der Einsicht Herzogs Friedrichs von Steiermark. Aber dafür zeichnet Friedrich II. nicht verantwortlich, vielmehr trägt die Schuld daran der unselige Streit zwischen Kaisertum und Papsttum, der Deutschland an den Abgrund geführt hat.



Die Schüler Isaaks Or Sarua.

Von H. Tykocinski-Berlin.

Isaak b. Mose Or Sarua war nicht nur als fruchtbarer Schriftsteller sondern auch als Lehrer tätig. Unzweifelhaft ist es von Interesse zu wissen, wer seine Schüler waren. Leider haben sich in diesem Punkt in der Literatur infolge unrichtiger Deutung der Quellen Irrtümer eingebürgert. Folgende Untersuchung soll nun diese Irrtümer berichtigen.

Bekannt ist, daß Meïr b. Baruch aus Rothenburg Unterricht bei unserm Isaak genoß. Meïr selbst nennt in einer von seinem Schüler Mordechai b. Hillel überlieferten Stelle IOS. seinen Lehrer¹⁾. Einmal nennt er ihn, nach der Mitteilung des Ascher b. Jechiël, sogar seinen »heiligen Lehrer«. Ascher erzählt: ורבי מאיר ז"ל כתב בהלכות אבילות שלו כתב ה"ר יצחק מווינא דתשעה באב שהל להיות בשבת אסור בתשמיש המטה . . . הדבר יצא מפני מורי הקדוש וכל עדת ישראל יעשו אותו . . . עד כאן לשון רבינו מאיר ז"ל . . . Nach der Mitteilung Aschers zitiert also Meïr einen Ausspruch Isaaks aus Wien und fügt dann hinzu: »Den Ausspruch hat mein heiliger Lehrer getan, und die gesamte Gemeinde Israels soll ihn befolgen«. Der heilige Lehrer ist, wie Zunz richtig meint²⁾, und wie sich aus dem Wortlaute deutlich ergibt, IOS. und nicht, wie Wellesz irrtümlich behauptet⁴⁾, Meïr b. Baruch. Ebenso irrig ist es, wenn Groß meint, daß IOS. von Ascher als »unser heiliger

1) כתב רבינו מאיר ז"ל אמר לי מורי ה"ר יצחק מווינא בשם רבינו יונתן
Mord. (Riva) B. kamma III fol. 41 c No. 41.

2) Taanit IV No. 32. — Die von Meïr zitierte Stelle befindet sich IOS. II S. 179 No. 437.

3) Zunz, Z. Gesch. 326.

4) Monatsschr. 1904 S. 712 u. Rev. d. Et. juives Bd. 59 S. 47 A. 11.

Lehrer« genannt wird¹⁾. Auch der Verfasser der Hag. Maim. bezeichnet Isak als den Lehrer Meïrs²⁾.

Seinen Unterricht bei IOS. genoß Meïr in einem bereits reifen Alter, denn er verteidigte ihm gegenüber eine von der des Lehrers abweichende Ansicht. In einem von ihm unterzeichneten Gutachten sagt er selbst: Wie ich glaube, habe ich es von unserm Lehrer R. Isak aus Wien gehört, der es für unerlaubt erklärte. Ich suchte aber zu beweisen, daß es zulässig ist, und er widersprach meiner Ansicht nicht³⁾.

Auf Grund einer Stelle im Mordechai behaupten nun mehrere Literaturhistoriker, daß Meïrs Unterricht bei Isak in Würzburg erfolgte, und zwar zu einer Zeit, in der Eliëser b. Joël ha-Levi dort lebte⁴⁾. Richtig ist es, daß an der betreffenden Stelle der Schreiber erzählt, er hätte als Kind seinen Unterricht bei Isak aus Wien in Würzburg empfangen, doch ist dieser Schüler nicht Meïr. Um dieses klar zu machen, führen wir die Stelle in ihrem Wortlaute an: . . . נהגו העם להתאבל אפילו ע"פ עד אחד ואפילו ע"פ אשה . . . מכאן יש ללמוד דגוי מסיח לפי תומו נמי נאמן ומתאבלין ע"פ . . . ומי אם נתכוון לעדות אינו נאמן כיון דלא מהימן לעדות אשה . . . מיהו זוכרנו כשהייתי תינוק והייתי בווירצבורק בהציקותי מיום ע"י הר"י מווי"ן באה גויה אחת אמר' להר' יוסף אחיו של הר' יונתן שנפטר אחריו ושאלו לראב"ה

1) Monatsschr. 1871 S. 249 A. 1.

2) Hag. Maim. חמ"ן ומצה VIII No. 6.

3) וכמדומה אני ששמעתי ממה"ר יצחק מווינא שהיה אוסר אמנם שוב Meïr b. Bar RGA ed. Berlin S. 42 No. 289. Das Gutachten trägt die Unterschrift Meïr b. Baruch und findet sich mit Abweichungen daselbst S. 173 No. 55 wieder, wo Meïr sagt: וכך דנתי בשכבר לפני הר"ר יצחק מווינא כשישבנו בבני שבוי"ר. Die Lesart טי"ר (Back, Meïr b. Bar. 22 Anm.) ist willkürlich. Annehmbarer ist die von Wellesz (Jahrb. f. jüd. Lit. 1906 S. 99) vorgeschlagene Lesart שבוירצבורק, s. auch Vogelstein in Monatsschr. 1905 S. 702 A. 2.

4) Michael in Or ha-Chajjim No. 1095 S. 518, Groß in Monatsschr. 1871 S. 257 A. 2 u. 1885 S. 374 unt. f., Back 21, Wellesz in Monatsschr. 1904 S. 143, in Jahrb. f. jüd. Lit. IV (1906) S. 98 u. in Rev. d. Et. juives Bd. 58 S. 227 unt. 232 unt. f., H. Vogelstein in Monatsschr. 1905 S. 702 und, wie es scheint, auch Zunz in Hebr. Bibl. 1865 S. 2.

כדת מה לעשות והשוב לו שהיה לו להתאבל . . . ומתוך כך זיהה ר"ל אבי העזרי דנאמן [גוי] נמי לענין אביל/ אמנם ר"ם אומר דסברא גדולה היא דאין להאמן גוי היכא דנתכוון להעיד . . . מי' מסיח לפי תומו נ"ל דנאמן כדפד' (ו' לעיל עכ"ל רבי' מאיר). Der Schreiber behandelt die Frage, ob man bei Todesfällen auf Grund der Aussage eines Nichtjuden zu trauern hat, und sagt: Als ich als Knabe in Würzburg bei Rabbi I. aus Wien Unterricht genoß, kam eine Nichtjüdin und teilte R. Joseph dem Bruder des R. Jonatan, mit, daß seine Schwester gestorben wäre. Man fragte nun bei R. Eliëser b. Joël an, was da zu tun sei, und er erwiderte, daß er zu trauern hätte. Der Schreiber fügt dann hinzu: »Aber R. M. (= R. Meïr) sagt, es sei klar, daß ein Nichtjude nicht glaubwürdig ist, wenn er die Absicht hat, als Zeuge zu gelten. Wenn er dagegen ohne Absicht erzählt, ist er, wie ich oben sagte, nach meiner Ansicht glaubwürdig. Das sind die Worte unseres Lehrers Meïr«. Man sieht, daß der Schreiber selbst, der sich als Schüler Isaaks ausgibt, Meïr anführt. Mithin kann er nicht mit diesem Gelehrten identisch sein. Es kann nur der Verfasser selbst sein, d. h. Mordechai.

Einen gleichen Irrtum hat auch eine andere Stelle im Mordechai hervorgerufen, wo der Schreiber nebenbei erwähnt, daß er bei R. Isaak aus Wien den Traktat Baba kamma gelernt hätte. Auch hier sehen manche in dem Schüler Isaaks Meïr b. Baruch²⁾. Doch bei genauer Prüfung des Wortlautes der Stelle sieht man, daß diese Annahme auf einem Mißverständnis beruht. Die Stelle lautet: אמר רב פפא שמור לי היום ואני אשמור לך למחר אומר רבינו מאיר דלאו דוקא שמור לי אלא אפי' קנו בשותפות בסתם ולקח אחד מהם ושמר בסתם וחבירו שתק ונגנב או אבד אפילו הכי חייב השומר . . . ולא נראה דמאתר שלא אמר לו בפירוש אינו נעשה שומר שבר . . . וראיה לדברי . . . ושוב בלומדי ב"ק בפני ה"ר יצחק מוינא הייתי רוצה לדקדק שודאי שותף אפילו שומר חונם אינו . . . וכן פסק רבינו מאיר דשותפין פטורין אפילו בפשיעה . . . Der Schreiber, der von seinem Unterricht bei R. Isaak aus Wien spricht, zitiert selbst kurz zuvor und gleich darauf »unsern Lehrer«

¹⁾ Mord. Moëd. katon ed. Riva No. 1731/2, ed. Wilna No. 925.

²⁾ Michael a. a. O., Kohn, Mordechai b. Hillel 123 u. Wellesz in Rev. d. Et. juives Bd. 58 S. 233.

³⁾ Mord. B. batra III ed. Riva No. 724, ed. Wilna No. 538.

Meïr, er kann also nicht mit ihm gleichbedeutend sein. Unzweifelhaft ist es Mordechai selbst.

Es ist somit auch zugleich bewiesen, daß Mordechai Isaaks Lehrhaus in Würzburg besuchte. Dies geschah sehr wahrscheinlich im 4. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, später nicht, weil Eliëser b. Joël damals noch lebte, früher auch nicht, weil Mordechai erst 1298 starb.

Man hat auch versucht, einen schriftlichen Gedankenaustausch zwischen Meïr und IOS. nachzuweisen. So sieht Groß in einem R. Isaak, an den Meïr (ed. Cremona No. 7) ein Schreiben richtet, unsern IOS.¹⁾ Diese Behauptung ist unbegründet. Denn Meïr hat mehrere Korrespondenten namens Isaak. Auch spricht es dagegen, wenn Meïr sich darin am Schlusse seinen Freund nennt. IOS. gegenüber hätte er sich sicher als seinen Schüler bezeichnet²⁾. Ebenso nimmt Wellesz an, daß die Mord. ed. Riva B. batra V No. 769 wegen eines von einer Frau an ihrem eigenen Mann begangenen Diebstahls an Isaak b. Mose gerichtete Anfrage von Meïr ausgeht³⁾, weil diese Anfrage mit den Worten »Er fragte auch R. Isaak b. Mose« גם שאל לה"ר יצחק ב"ר משה eingeleitet wird, womit nur der unmittelbar vorausgehende Respondent Meïr gemeint sein könnte. Die Wilnaer Ausgabe B. batra V No. 564 hat aber nicht die Worte »Er fragte auch« גם שאל, sondern »Es wurde auch bei R. Isaak b. Mose gefragt« גם נשאל לה"ר יצחק בן משה, so daß der Anfragende dieses Schreibens mit dem vorausgehenden Respondenten nichts zu tun hat.

Wenn Wellesz nach dem Vorgange älterer Literaturhistoriker Meïr ha-Levi, d. h. Meir b. Todros Abulafia, zum Schüler Isaaks macht⁴⁾, so beruht das auf einem bereits von Michael berichtigten Fehler bei Jerucham, indem er statt ר"מ (-Meïr b. Baruch) רמ"ה

¹⁾ Monatsschr. 1871 S. 251 unt. Ihm folgt H. Vogelstein daselbst 1905 S. 703 ob.

²⁾ Siehe Tykocinski in Monatsschr. 1911 S. 479 A. 7.

³⁾ Rev. d. Ét. juives Bd. 58 S. 234. Bd. 60 S. 57.

⁴⁾ Monatsschr. 1904 S. 209 unt. f.

schreibt¹⁾. Wie die gleiche Stelle bei Ascher zeigt, ist unter רמ"ה
Niemand anders als der Lehrer Aschers, d. h. R. Meir b. Baruch,
zu verstehen.

Daß Ephraim b. Natan eine Mitteilung im Namen des IOS
bringt, berechtigt uns noch nicht, ihn mit S. Kohn zu den Schülern
Isaaks zu zählen²⁾. Umgekehrt macht J. Heilprun infolge eines
Mißverständnisses unsern Isaak zum Schüler des Ephraim b.
Natan³⁾. Mord. ed. Riva Gid ha-Nasche fol. 136 No. 1096 wird,
»mein Lehrer« nicht von Isaak, sondern von Mordechai zitiert.

Die Behauptung H. Bambergers, Jonatan der Jüngere sei
Schüler Isaaks gewesen, ist nur die Folge davon, daß er S. Kohn
mißverstanden hat⁴⁾.

Mit Sicherheit wissen wir also nur von Meir b. Baruch und
Mordechai b. Hillel, daß sie bei IOS. Unterricht genossen. Nur
noch Eliëser b. Salomo, der 1291 zusammen mit Chajim Paltiël
aus Magdeburg ein Gutachten unterschreibt und Isaak anscheinend
seinen Lehrer nennt⁵⁾, dürften wir vielleicht als dessen Jünger
ansehen.

¹⁾ Mich. No. 1095 S. 518, No. 1096 S. 522 ob.

²⁾ Kohn a. a. O. 36.

³⁾ Seder ha-Dorot (Warsch) I, 218 a.

⁴⁾ H. Bamberger, Gesch. d. Rabb. in Würzburg 14, s. Kohn a. a.
O. 134.

⁵⁾ Meir b. Bar. RGA. ed. Lemberg 49d f. No. 476.



Noch eine hebräische Urkunde des Kölner Stadtarchivs.

Veröffentlicht von **Adolf Kober**.

Aus dem reichen Schatze der den jüdischen Haus- und Grundbesitz in Köln betreffenden Urkunden des Kölner Stadtarchivs hat R. Hoeniger in den Kölner Schreinsurkunden des 12. Jahrhunderts¹⁾ und dann in Gemeinschaft mit M. Stern in den Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland²⁾ den größeren Teil veröffentlicht, nachdem das hebräische Urkundenmaterial bereits im Anhang von Brisch, Geschichte der Juden in Köln³⁾, mit wenigen Ausnahmen, allerdings mangelhaft und in keiner Weise wissenschaftlichen Anforderungen entsprechend, erschienen war.

Eine stattliche Reihe ungedruckter lateinischer und deutscher Urkunden derselben Kategorie, die in den verschiedensten Schreinsbüchern verstreut sind, hat der Verfasser dieser Notiz mitsamt dem gedruckten Material zu einem demnächst erscheinenden Grundbuch des Kölner Judenviertels (ca. 1135—1425)⁴⁾ verarbeitet. Hier wird die einzige zu einem anderen Schreinsbuch als S. Laurenz noch vorhandene, bisher nicht veröffentlichte hebräische Urkunde von 1319 mit den dazu gehörigen lateinischen Schreinsurkunden zum Abdruck gebracht.

Sie findet sich im hofrechtlichen Schrein von S. Maria ad

¹⁾ Bd. I, II, Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtsk. I, Bonn 1884—1894.

²⁾ Bd. I, das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln, Berlin 1888.

³⁾ Bd. 1, 2, Köln 1879—1882.

⁴⁾ Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtsk. XXXIV.

Gradus¹⁾, ist 17 cm lang, 10,3 cm breit und enthält, abgesehen von den Unterschriften, 23^{1/2} Zeilen Text. Die lateinischen Urkunden ähneln in ihrer Fassung denen des Judenschreibsbuches n. 235—237 und erscheinen fast als Übersetzung des hebräischen Teztes²⁾. Sie betreffen die Häuser n. 81 und 86 meines Grundbuches. Die an dem Besitzwechsel beteiligten Personen sind auch sonst bekannt. Isaac, S. d. Laason (= Eleasar), der gewöhnlich den Beinamen Schoyre (Schura) führt, und seine Frau Bela begegnen in den Jahren 1315—1325. Er ist mehrfacher Häuserbesitzer und einer der Gläubiger von S. Andreas in Köln i. J. 1321³⁾. Sawel (Sauwel = Samuel, S. d. Alexander) von Ahrweiler und seine Frau Ragalla (Reehgelina, Rechlin) begegnen in den Jahren 1315—1325⁴⁾. Symon, S. d. Joël ha-Levi, und seine Frau Guderat werden 1293—1319 genannt⁵⁾. Symon führt gelegentlich auch den Beinamen von Julik. Guderat ist die Tochter des oft genannten Livermannus von Düren (= der angesehene, reiche Jude, S. d. Samuel) aus dessen Ehe mit Joursina⁶⁾. Auch die Eigentümer der Nachbarhäuser Joseph von Ahrweiler und Joseph von Berk sind uns bekannt⁷⁾, erstmalig erscheint dagegen hier Jacob gen. Koppin (= Jacob, S. d. Uri ha-Levi).

Die Mitglieder des Judenrates (magistri Judeorum), welche die hebräische Urkunde unterzeichnen, Gumpertus (= Mordechai, S. d. Rabb. Samuel) Jacob v. Geldern (= Jacob, S. d. Menachem) und Luskinus (= Rechabia, S. d. Kalonymos) werden auch als Unterzeichner hebräischer Urkunden des Judenschreibsbuches genannt⁸⁾.

¹⁾ Schreinsbuch n. 434, Dilles, liber secundus, 1233—1386.

²⁾ Vgl. dazu Herlitz, Hebraïsmen . . . in der Philippson-Festschrift 1916, S. 41 ff.

³⁾ s. Kober in der Westdeutsch. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst XXVIII S. 252 Anm. 60, Grundbuch n. 19, S. 127 Anm. 9).

⁴⁾ s. Grundbuch n. 63/64 S. 160 Anm. 15.

⁵⁾ das. S. 169 Anm. 3.

⁶⁾ s. Näheres Grundbuch S. 116 Anm. 10.

⁷⁾ s. Grundbuch, Register.

⁸⁾ s. Judenschreibsbuch S. 249, 281.

Dilles lib. II. Schrb. nr. 145 (1233—1386).

P 32b nr. 3. Notum sit omnibus presencia visuris, quod nobis constat, quod habuerunt Sawel d̄ Arwilre et Becella, eius uxor, unam quartam de omni hereditate cum una quarta parte domus dicte das Draggenlog, in omni modo, prout inferius est expressum.

nr. 4. Item nobis notum est, quod Symon, filius Ioel, et Guderadis, eius uxor, filia Levermanni, habuerunt unam quartam partem et unam octavam partem dicte hereditatis cum una media parte totius domus Draggenlog, ita quod Sauwel et eius uxor predicti in parte eorum predicta et Symon et eius uxor in eorum parte prescripta vendere poterunt et facere eorum voluntatem.

nr. 5. Item nobis notum est, quod Sauwel et eius uxor Rechelina predicti vendiderunt omnem eorum partem hereditatis predicti, quod est una quarta pars totius dicte hereditatis cum una parte quarta totius domus Draggenlog, Ysaac filius (!) quondam dicti Laason Iudei, et Bele, eius uxori, ita quod eorum facere possunt omnem voluntatem. Item et dictus Symon et Guderadis eius uxor vendiderunt omnem eorum hereditatem superius enarratam, quod est una quarta pars et una octava pars cum medietate domus Draggenlog, dicta Isaac et Bele eius uxori, ita quod eorum facere possunt cum dicte hereditate liberam voluntatem. Ista est domus predicta cum dicta (dicta) domo Draggenlog secundum quod ibidem sita sunt, una pars extendit se ad domum Gerardi apothecari, alia pars versus plateam Iudeorum, item tertia pars tendens ad domum Iosep de Arwilre, et alia pars tendens ad domum Iacobi dicti Kopgen et sociorum suorum et etiam una pars extendit ad hereditatem Ioseph de Berke. Ista sunt nobis verificata et notoria et ea sigillavimus. Nos magistri, Gumpertus, Iacobus de Gelria et Suskindus, magistri Iudeorum sigillavimus suprascripta Anno domini M̄CC̄CXVIII Feria quinta ante palmarum. Ita quod dictus Isaac et Bela, eius uxor, prescriptam hereditatem vertere poterunt.

Salvo iure ecclesie [beate Marie ad Gradus].

1319 März 29.

Hebr. Urk. zu Dilles II. S. 32 b

n. 3—5.

הגנו מודיעים לכל הואי בתבנו
 זה שידוע לנו שהיה לו לר' / שמואל
 מארוילרא ולאשתו מ' רכלין חלק
 רביעית מכל הקרקע עם רביעית
 הדרבלוף בכל המסומן למטה וגם /
 ידוע לנו שהיה לו לר' שמעון בר'
 יואל הלוי ולאשתו מר' / גודראט בת
 הנהר יהודה חלק רביעית וחלק שמינית
 גם / מאותו הקרקע עם החצי כל
 הדרבלוף בר' שמואל ואשתו בחלקם
 המבואר לעיל בר' שמעון הלוי ואשתו
 בחלקם המבואר לעיל היו יכולים
 לזכרם ולעשות בהם כל מה / שירצו
 וגם ידוע לנו שר' שמואל ואשתו מ'
 רכלין / מכרו כל חלקם המבואר לעיל
 שהוא חלק רביעית מכל / הקרקע עם
 רביעית כל הדרבלוף לר' יצחק בר'
 אלעזר / ולאשתו מ' בולא שויבלו
 לעשות בו כל מה שירצו / וגם ר'
 שמעון המזכר ואשתו מ' גודראט מכרו
 כל חלקם / המבואר לעיל שהוא חלק
 רביעית מכל הקרקע וחלק / שמינית
 עם החצי מכל הדרבלוף לר' יצחק
 בר' אלעזר / ולאשתו מ' בולא שויבלו
 לעשות בהם כל מה שירצו / ואלה
 מצרי כל הקרקע עם הדרבלוף מצד
 מזרחי / הוא של גודרט הבטם מצד
 מערבי הוא רחוב היהודים מצד
 דרומי הוא של ר' יוסף מארוילרא
 מצד צפוני / מקצת לצד מערב הוא
 של ר' יעקב בר' אורי הלוי ושל /
 שותפו ומקצת לצד מזרח הוא של
 יודשי ר' יוסף / הלוי מברקא ושל

Wir thun allen, die dieses
 unser Schreiben sehen, kund,
 daß es uns bekannt ist, daß R.
 Samuel von Ahrweiler und sei-
 nem Weibe, Frau Rechlin, $\frac{1}{4}$
 des ganzen Grundstückes nebst
 $\frac{1}{4}$ des »Drachloch«, ganz so wie
 es unten bezeichnet ist, gehört
 hat. Ferner ist uns bekannt, daß
 R. Simeon, Sohne des R. Joel
 Halevi und seinem Weibe, Frau
 Guderat, Tochter des angesehe-
 nen, reichen R. Jehuda, $\frac{1}{4}$ und $\frac{1}{8}$
 von demselben Grundstücke
 nebst $\frac{1}{2}$ des ganzen »Drachloch«
 gehört hat. Und R. Samuel und
 sein Weib, sowie R. Simeon
 Halevi und sein Weib konnten
 ihre oben erwähnten Teile ver-
 kaufen und mit ihnen ganz nach
 ihrem Willen verfahren. Auch
 ist es uns bekannt, daß R. Sa-
 muel und sein Weib, Frau
 Rechlin, ihren ganzen oben auf-
 geführten Teil, nämlich $\frac{1}{4}$ von
 dem ganzen Grundstück nebst
 $\frac{1}{4}$ des ganzen »Drachloch« dem
 R. Isak, Sohn des R. Eleasar
 und seinem Weibe, Frau Bi[e]lle,
 verkauft haben, die [nun] damit
 ganz nach Belieben verfahren
 können, und ferner haben der
 erwähnte R. Simeon und sein

מקבלי מתנותיו ומה שנחברר וידוע |
 לנו בחמשי בשבת בשמנה ימים |
 לחדש ניסן שנת | עט"ל | כתבנו וחתמנו |
 מרדכי בהר שמואל |

י"ג

יעקב ב"ר' מנחם | תנז לט"ה |
 רחבי בן הק"ר קלונימוס ו'ל' |

1319 März 29.

¹⁾ QI, S. 249.

²⁾ a. O. S. 251.

³⁾ a. a. O. S. XXV.

⁴⁾ a. a. O. S. 251.

Weib, Frau Guderat, ihren ganzen, oben aufgeführten Teil, nämlich $\frac{1}{4}$ von dem ganzen Grundstück und $\frac{1}{8}$, nebst $\frac{1}{8}$ vom ganzen »Drachloch« dem R. Isak, Sohne des R. Eleasar, und seinem Weibe, Frau Bela, verkauft, die damit [nun] ganz nach Belieben verfahren können. Die Grenzen des ganzen Grundstücks nebst »Drachloch« sind folgende: Die Ostgrenze ist [das Haus] des Apothekers Gerart, die Westgrenze die Judengasse, die Südgrenze [das Haus] des R. Joseph von Ahrweiler, die Nordwestgrenze [das Haus] des R. Jakob, Sohnes des R. Uri Halevi, und seiner Teilhaber, die Nordostgrenze [das Haus] des Erben des R. Joseph Halevi von Berke, sowie derer, die es von ihm als Geschenk erhalten haben. Und was am Donnerstag, den 8. Nissan des Jahres 79 uns gewiß und bekannt wurde, haben wir niedergeschrieben und unterzeichnet. Mordechai, Sohn des Rabbiners R. Semuel s. A. Jakob, Sohn des R. Menachem s. A. Rechabia, Sohn des Märtyrers (oder des Reichen) R. Kalonymos s. A.

1319 März 29.



Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren.

Von M. Brann.

3. Artikel.

Unmittelbar vor Pfingsten, am (4. Siwan =) 9. Juni trat eine andere Abwechslung ein. »Ein May ist im Juni von Hamburg gekommen, ein Verwandter des Rabbiners, auf den sie viel halten, und der immerwährend und so geläufig spricht, daß ich anfangs gar mich nicht getraute, ein Wort hervorzubringen und wie sonst scheu und blöde war. Da er aber auf meinem Zimmer schief und wir recht viel mit einander plauderten, so wurden wir einigermaßen vertraut« (II, 59 f).

Der junge Simon May besaß in der Tat eine reiche Kenntnis der jüdischen und der profanen Literatur und verband damit große Gewandtheit und Lebensklugheit und eine gar nicht alltägliche stilistische Begabung. Er hätte zweifellos Einfluß und Bedeutung im deutschen Judentum gewonnen, wenn er sich statt des kaufmännischen Berufes ganz der Pflege und dem Ausbau der Wissenschaft hätte widmen können. Aber auch so verdienen seine Aufsätze, Abhandlungen und Berichte über Gemeinde-, Synagogen- und Schulwesen, die er in der Regel, ohne mit seinem Namen zu unterzeichnen, in der Frankel'schen Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums¹⁾, in dieser Monatsschrift²⁾, in Hirschs Jeschurun³⁾ und anderweitig veröffentlicht hat, heute noch

¹⁾ Hier gehören ihm sicher die Hamburger Berichte über Synagoge und Schule im Jahrg. II (1875) S. 25 ff, 59 ff, 105 ff, 148 ff, 197 ff, unterzeichnet —n—.

²⁾ Vielleicht ist der M unterzeichnete Aufsatz I (1852), S. 385 von ihm.

³⁾ Wahrscheinlich von ihm waren die Korrespondenzen aus Hamburg I (1855), 95 ff, 146 ff, 212 ff, 390 ff, 554 ff (unterzeichnet * * *) III

Berücksichtigung für die Kenntnis der jüdischen Verhältnisse und Vorgänge in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Mit Graetz stand er noch nach Jahrzehnten in brieflichem Verkehr. Sogleich bei der ersten Begegnung erzählte er ihm viel von der Verderbtheit der großen Welt, in die Graetz damals kaum einen flüchtigen Blick getan hatte, zeichnete ihm aber in scharfen Strichen Charakterbilder von tugendhaften Menschen, wie er dergleichen in seiner Unerfahrenheit in einer Großstadt nicht vermutet hatte. Er erzählte ihm von einem schwer mißgestalteten Bettler מרדכי in Hamburg, den seine jüdischen Mitbürger, um all ihren Hohn und Spott zum Ausdruck zu bringen, nicht anders als Moke nannten. »Seine Armuth war so groß (II, 61 f), daß er auf der Straße jedem Vorübergehenden die Hand entgegenstreckte, um dem Scheine nach seine Nothdurft in etwas zu mildern, und seine Mißgestalt war so frappant mit seinem krummen Munde, über welchen gewöhnlich der Geifer lief, daß ihn niemand ansehen mochte. Wer sollte wohl denken, daß in diesem häßlichen Äußeren, dieser schauerhaft mißgestalteten Person eine wahrhaft göttliche Seele innen wohnte, die unbekümmert, was die törichte Welt wohl sagt oder urteilt, faselt oder lacht, unbekümmert, was aus ihr bei dieser Indifferenz wohl werden wird, das Ziel verfolgt, zu welchem sie hienieden gehandelt wurden. Sein ganzes Leben bettelte Mordechai und starb endlich vor 5 Jahren, vielleicht zur Freude Mancher. Gleich nach seinem Tode kamen acht für bemittelt so lange gehaltene Familien zu קהל und jammerten, sie müßten des Hunger-

(1857), 371 ff, 531 ff, 642 ff (unterzeichnet ··) IV, 154 ff. Mehr ist mir von dieser Zeitschrift leider nicht zugänglich. — Im Anhang gebe ich einen bisher ungedruckten Brief an seine Schwägerin Sophie Meyer in Hildesheim, d. d. Hamburg, 28. Febr. 1861, in welchem der Vf. über seine persönlichen Beziehungen zu Frankel, Graetz und Hirsch Rechenschaft gibt. Er ist gerade in der Zeit geschrieben, in der der Streit über Frankels Darthe ha-Mischnah am heftigsten tobte. Man sieht daraus, daß es ihm trotz mancher treffender Bemerkungen doch am richtigen Augenmaß für die Größe streng wissenschaftlicher Leistungen gebrach.

todes sterben, wenn sie nicht etwas bekommen. Der klägliche Ton, mit welchem diese es vorbrachten, die Individuen, die sonst für bemittelt galten, endlich die Menge der Supplizienten frappte die Vorsteher, und sie konnten die Frage nicht unterdrücken, woher sie denn bisher Mittel genommen hätten, worauf die Antwort erfolgte: Von unserm Wohlthäter **בַּרְדַּכַּי**, der bis in den Tod uns und unsere Kinder erhalten hat, während er im wahren Sinne des Wortes hungerte. Diese Erklärung machte die Vorsteher stutzig, und sie forschten nach, und es ergab sich wirklich, daß Moke Maximus nur dazu Almosen verlangte, um diese dürftigen Familien zu erhalten und nur darum sich täglich verspotten und verlachen ließ. Kann es eine größere Tugend geben? Mit Hintansetzung seiner Vorteile, seiner Ehre, seines ganzen Lebens, ja des Gefühles, je einen Dank, eine Bewunderung dadurch zu erlangen, im Stillen der eigennütigen Welt unermüdet ein Ziel zu verfolgen, das nicht einmal von einem Menschen verlangt wurde? Innige Verehrung, wahrhafte Bewunderung diesem hingeschiedenen Geiste, er sey mein Polarstern in dem stürmischen Meer unserer Zeit. Alle meine Gefühle sind in Wallung gerathen, wie ich diese Geschichte hörte. Es war ein Mensch, wie er seyn soll, ein Jude, wie ihn **בִּשְׁמֵי** aufgestellt. Nein, selbst **בְּיַמֵּי הַצַּדִּיק**, von dem die **גִּמְרָא בִּלְבַב דֵּק יוֹא** erzählt, er habe in unfruchtbarer Zeit eine Frau mit 7 Kindern aus seinen eignen Mitteln erhalten, weil die öffentliche Kasse unzulänglich war, kommt diesem Manne nicht gleich. Und wenn Gott **בְּיַמֵּי הַצַּדִּיק** 22 Lebensjahre schenkte, müßte ein **בַּרְדַּכַּי**, der **צַדִּיק וְהַסִּיד** genannt zu werden, in hohem Grade verdient, ewig leben« (II, 61 ff).

Schon am Sonntag nach dem Feste reiste M. ab, nachdem er mich bei einigen Personen meines Aufenthaltsortes eingeführt hatte Er ließ mich in heiterer Stimmung zurück Auch mußte ich ihm etwas ins Stammbuch einschreiben. Ich thats und weiß Gott, mit welchem Gefühl, denn ich habe noch nie so etwas geschrieben. Es lautete:

Flüchtig schwinden hin die Erdgestalten,
Freundschaft läßt sich nur festhalten.

Erbärmliche Trochäen. Aber ich bin nicht zum Poeten geboren und nehme mit meinem prosaischen Sinn fürlieb, wenn ich nur Gott dienen kann« (II, 66 f).

Gleich nach den Feiertagen fühlte sich der Rabbiner besonders schwach und abgESPANNT. Auf ärztliche Anordnung sollte er einen Kuraufenthalt in Ems nehmen. Allein zunächst suchte er sich auf anderem Wege Anregung und Erfrischung zu verschaffen. Er unternahm die Inspektionsreise in die kleinen Gemeinden des Landes, zu der er von Zeit zu Zeit verpflichtet war und hoffte, durch die abwechselnden Eindrücke die gewohnte Spannkraft wiederzugewinnen. Der Jünger begleitete ihn auf der Reise. Auch während der Fahrt ruhte die Unterweisung keineswegs. Bald unterhielten sie sich über die verschiedenen Stufen der Trauer um einen nahen Verwandten (אבלות und אכילה), bald über das Prinzip, das dem Verbot der Spannader zu Grunde liegt, oder über die Begriffe der reinen und unreinen Tiere (S. 68, 71, 81.) »Kurz diese Tour ist für mich beseligend«, lesen wir im Tagebuch (II, 74), »wenn ich bedenke, [daß ich] mit dem Manne, den ich und viele meinesgleichen verehren, gemeinschaftlich reise und neben ihm gehe, als wäre er gar nichts mehr als ich.«

Leider trat die erhoffte Wirkung der Rundfahrt nicht ein, und am Dienstag, (1. Tammus-) 4. Juli, mußte die Badereise angetreten werden. So großes und unbedingtes Vertrauen hatte der Meister schon jetzt zu seinem Schüler, daß er ihm Erlaubnis erteilte, die etwaigen שאלות nach klarem Durchgedachthaben zu beantworten; allein bei dieser Gelegenheit erkenne ich die Folge des oberflächlichen Studiums der גמרא, das doch bisher meine einzige Beschäftigung war. Nicht einen einzigen דין oder הלכה konnte ich als Ergebnis des Studiums richtig angeben. Dieser Gedanke martert mich unaufhörlich. Aber ich will das Vernachlässigte mit Gottes Beistand nachholen« (II, 75). Am Donnerstag, den 20. Juli (=17. Tammus) schrieb er dann in sein Tagebuch (II, 76 f). »Es kam mir recht rührend vor, daß ich so ganz allein heute oren und fasten mußte, wo ich doch sonst immer im צבור war und gemeinschaftliches Schmerzgefühl über die heutige Katastrophe

die Herzen in schmelzenden סליחות erwärmten¹⁾. Dem unbehaglichen Gefühl gesellte sich die Besorgnis, daß ich von den Meinigen noch keinen Brief erhalten. Inbrünstig betete ich zu מנחה, und der Herr erhörte mein Flehen«; denn sogleich am nächsten Tage erhielt er Briefe aus der Heimat, und am Sonnabend bekam er gar »ein kleines, aber liebevolles Zettelchen vom Landrabbiner, und das hat meine entschlummerten Lebensgeister wieder erweckt.«

»Mein lieber Graetz, ich bin Ihnen noch herzlichen Dank für Ihre freundlichen Zeilen schuldig. Es freut mich, daß Sie fleißig sind, und auch, daß sie meine Stunden so hübsch wahrnehmen. Lernen Sie nur brav, denn ich werde bald alles Lernen verlernt haben und ganz buchstäblich wieder zu lernen beginnen müssen. Ich habe Sie vor meiner Abreise noch auf etwas aufmerksam machen wollen, was ich jetzt nachholen will. Ich habe Sie häufig im Bayle lesen gesehen. Es ist das ein Schatz von Gelehrsamkeit und viel daraus zu lernen, aber der Mann hat sich pikiert, besonders דברי ערוה hervorzuheben, dergleichen ist טטט und טטטט. Verweilen Sie bei dergleichen nicht; es nützt nicht und schadet. Lesen Sie nur das rein Wissenschaftliche. Befolgen Sie meinen Rat«.

»Ja, das will ich tun, großer, liebevoller Mann. Ich will ganz nach deinem Willen leben«. Erst am (15. Ab=) 16. August kehrte der Rabbiner aus Ems zurück. Graetz hatte inzwischen fleißig die Studien fortgesetzt. Ein paar Tage später legte er ihm zwei Aufsätze vor, über die »Entlassung der Vogelmutter« (שלוה הקן) V. M. 22, 6) und über das »Verbot des Bilderdienstes«. Wiederholentlich sagte er mir: Ich freue mich, daß Sie überall von graden Ideen ausgehen und die Methode handhaben können. Wer hätte das voriges Jahr sagen können«, schrieb er beglückt in sein Tagebuch (II, 72). Noch vor den Feiertagen wurde die Inspektionsreise fortgesetzt und beendet. Graetz begleitete abermals

¹⁾ So sah es also bereits vor reichlich 80 Jahren in Oldenburg mit dem praktisch-religiösen Leben aus.

den Meister und gewann dabei einen Einblick in den sehr kleinen und kleinlichen Wirkungskreis, in den sein Ideal gebannt war. All die Zwerggemeinden zusammen, auf die sich die Wirksamkeit des Landrabbiners erstreckte, waren kaum so groß, wie eine Mittelmgemeinde daheim in der Ostmark. Wie gern hätte der Jünger ihm wenigstens in Wollstein, am liebsten aber in Posen eine wirklich einflußreiche Stellung verschafft¹⁾. Allen seinen Freunden daheim legte er die Angelegenheit aufs wärmste ans Herz. So gering auch deren Einfluß war, so freute es ihn doch, wenn er bewirken konnte, daß wenigstens der Name des verehrten Meisters immer wieder genannt wurde, und wie frohlockte er in seinem Tagebuch (II, 93), als wirklich aus Posen ein offizieller Brief des Vorstandes an den Landrabbiner einlief. Über den Inhalt wußte er zwar nichts, malte sich aber bereits in glühenden Farben die Zukunft seines Ideals aus. Wir können aus der Zeitgeschichte mit Sicherheit annehmen, daß es sich bei der Anfrage aus Posen nicht sowohl um die Berufung des Oldenburger Landesrabbiners zu dem durch den Tod R. Akiba Egers soeben erledigten Oberrabbinat handelte, als vielmehr gerade um die Ritualfrage, ob der gelehrte Sohn eines berühmten Vaters einen Rechtsanspruch darauf habe, dessen Nachfolger zu werden²⁾. R. Salomon Eger wurde nämlich, wie bekannt, wirklich der Nachfolger seines ungleich berühmteren Vaters. Umso glücklicher war Gr., als er in sein Tagebuch notieren konnte: »Soeben läuft Nr. 42 der Judenzeitung bei uns ein. Darin steht »die entzückende Nach-

¹⁾ Im ganzen Großherzogtum Oldenburg gab es damals etwa 700 jüdische Seelen. In Wollstein allein aber, nach der Volkszählung vom Jahre 1837, deren 834, in Posen sogar 6828 jüdische Seelen. Mit dieser Ziffer stand Posen an der Spitze der jüdischen Gemeinden Preußens: denn Berlin hatte in demselben Jahre nur 5645 und Breslau 5413 jüdische Einwohner. In der Provinz Posen allein aber gab es außer Posen damals noch 18 Gemeinden, deren Seelenzahl 1000 überstieg. Vgl. die Zusammenstellung in der A. Z. d. J., Jhrg. 1838, Nr. 109, S. 439 ff.

²⁾ Vgl. A. Z. d. J. a. a. O. S. 116. 146. 189. 399 ff. 408 f. 416 f. 448 f. 476 ff.

richt«¹⁾, daß Ben Usiel eine kleine Partei in Posen hat
Sind meine Träumereien also wahr geworden, wenn auch nur
halb? Werden sie ganz wahr werden? ה' הוא הטוב בעיני העשה.
Aber die Veranlassung zu diesem Akt möchte ich kennen. War
es mein Brief? Soviel sollte er veranlaßt haben? נפלאות היא בעיני
(II, 94 f).

Wie dem auch sei, die letzten Monate des Jahres 5597 seit
seiner Ankunft in Oldenburg vergingen für ihn in stetiger fleißiger
Arbeit und endigten mit dem befriedigten Geständnis: »Sehr ver-
gnügt begann für mich das neue Jahr, ob ich es gleich von ferne
so düster angeschaut hatte. Die Glückwünsungen, auf die die
hiesigen ängstlichen Freigeister so viel Gewicht legen, gingen
mir ziemlich gut vonstatten. Die תפלת מוסף mit den großartigen
Bestandteilen öffnete meinen Thränenquell, und er floß reichlich,
und mit inniger Hingebung an Gott schluchzte ich diese Ge-
bete her«.

Die darauf folgende Winterzeit brachte außer dem regen brief-
lichen Verkehr mit den Freunden in der Ferne und mit den
Eltern in der Heimat geringe Abwechslung; aber das nie unter-
brochene Studium der heiligen Schrift und des Talmuds und die
unausgesetzte Beschäftigung mit der antiken und modernen Literatur
erfreute und erfrischte den Meister geradeso wie den Jünger. Jeder
neue Eindruck spiegelt sich im Tagebuch wieder, und es ist nicht
möglich, allen Einzelheiten nachzugehen. Nur Einiges sei hervor-
gehoben. Er erzählt gelegentlich: »Ich bekam auch zufällig einen
hebräischen Brief von Dr. Delitzsch zu Gesicht, den jener an
Plessner geschrieben hatte. Ganz vorzüglich ist der Brief stilisiert,
und als Probe mögen nur einige Sätze angeführt werden: הנה
ספרי הקודש ארון העדות המה ובארץ הזה לוחות הברית וצננת המן אצלם
ובהן אל יחסר המזוג ומתוק לרוח נשברה ומרפא ללב נשבר ונרבה בדבר ה'
הלזה בוזי עתה בעיני רבים משתעשע כמוני כמוך . . . ראיתי כי יש בטחון
אל ישראל על אהבתו אותם אחלי תבון ולא תאבד תקותה — הלא אמונת
הכלאני(?) לבשר שלום על ישראל — ואין שלום. אהבתי לשוונן (סהדי בשחקים)
אבל ראיתים נפוצים כצאן אשר אין להם רועה . . . לא כתבתי באלה עוד

¹⁾ A. a. O. S. 165. —

לאחד מחכמי ישראל אשר שמעתי מפיהם תשובות הן למעשה ידי כי רובם עזבו אלהי אבותיהם להצוב להם בארות בארות נשברים ואנחנו מתעייבם (2) — כי חדלנו היות נוצרו אלהי ישועתנו נעקשנו ובמלכות כוב רצוננו.

Das soll ein Christ zu einer Zeit sagen, wo die jüdischen Theologen in Reden und Schriften darauf hinausgehen, das eigentümlich Jüdische zu verwischen und anstatt dessen ein schales Moralgerippe hinzustellen . . . (II, 101).

Einen neuen literarischen Versuch hatte er im Frühjahr fertig und entschloß sich, ihn an Philippsohn zu schicken, damit er ihn in der Allgemeinen Zeitung des Judentums veröffentliche. Er notiert darüber in seinem Tagebuch (II, 104 f): »Diese Woche ging auch mein Aufsatz über לויקה an Philippsohn ab. Man muß doch den Herrn prüfen, von welcher Farbe seine Fahne sei! Obgleich er oft schon sein Glaubensbekenntnis als das eines Rationalisten im christlichen Sinne, beinah malgré lui abgelegt, so will er noch immer nicht mit der Sprache heraus, und diesen genau zu kennen, ist jetzt von der größten Wichtigkeit, weil, wie es scheint, er eine bedeutende Rolle in jüdischen Deutschland spielen wird. Es scheint auch, daß es mit seiner zur Schau getragenen Unparteilichkeit nicht weit her sei. Den Aufsatz zeigte ich vorher B. U., dem das Ganze nicht mißfiel. Auch ein kleines Briefchen schrieb ich an den Redakteur, und absichtlich ohne Katzenbuckel und Hoffierung. Es wird ihm schon zu viel Weihrauch gestreut, und er betrachtet sich und seine Magdeburger Kahal als den Mittelpunkt des Judentums. Der Inhalt des Briefchens war folgender:

»Gehrter HE. Redakteur!

- »Es ist das nicht zu verkennende Verdienst Ihrer vielgelesnen Blätter,
- »daß Sie immer mehr und mehr den Nebel der Befangenheit zerstreuen,
- »von welchem sowohl Juden als Christen, theils über die Zustände
- »des Judenthums in der Gegenwart, theils über das jüdisch-religiöse
- »Moment im Allgemeinen, verblendet sind. Unparteilichkeit ist darum
- »Ihre Losung, damit jeder, von welcher Farbe auch immer, seine
- »Überzeugung den Brüdern zur Prüfung und Berichtigung vorlegen
- »könne. In dieser Überzeugung sind begehende Zeilen geschrieben
- »und bitten, wenn sie Ihrer einsichtsvollen Kritik nicht mißfallen,
- »ihnen ein Plätzchen in Ihren Blättern zu gönnen.«

Von einer Antwort auf diesen Brief ist nichts notiert. Soviel steht fest, das die Abhandlung damals nicht erschienen ist. Selbstverständlich hatte auch die literarische Tätigkeit des Meisters seine lebhafteste Teilnahme. Eben damals schrieb Hirsch unter dem Titel נפתלי seine ersten Mitteilungen aus Naphtalis Briefwechsel. Graetz schrieb darüber am (9. Ab=) 31. Juli in sein Tagebuch (II, 106): »Heute legte ich das Manuskript zu einer Broschüre von B. U. auf die Post. Daran ist drei Wochen geschrieben worden. Was dies Buch wohl für Sensation machen wird. Je suis très curieux. Die Reformatoren werden darin ganz hart angegangen, wozu sie unmöglich schweigen können«.

Etwa vier Wochen später wurden die Studien durch die Reise nach einem kleinen Städtchen unterbrochen. Mit einigen Gefährten durfte Graetz den Landesrabbiner zur Einweihung der Synagoge in Delmenhorst¹⁾ begleiten. »Das kleine Schülchen ist schön dekoriert. Die Einweihung war auch angemessen. Die erste Predigt nicht bedeutend und doch wurde sie von Juden und Christen mit Enthusiasmus aufgenommen. Die Mahlzeit des Abends war fresserisch. Die Predigt שבת Morgen war schön und herzerhebend, und das fühlten auch die Christen. Die Delmenhorster sind recht freundlich und artig. Des Nachmittags gingen wir nach dem sogenannten Tiergarten, und alt wie jung, d. h. junge Leute von 40 und 20 trieben Kindereien. Das sind Amusements¹⁾. So ging das Jahr zu Ende und zu Beginn des neuen Jahres schrieb Graetz rückblickend in sein Tagebuch (II, 111): »Gottes väterliche Hand war wieder dies Jahr über mir, daß es sich mir mit Seelenruhe anfang. Zu מוסף war ich von der Idee, daß wir in ארץ ישראל ein so erhabenes Leben entfalten könnten, und uns hier so recht בארץ טמאה herumplagen müssen, so ergriffen, daß die Thränen mir stromweise aus den Augen flossen. Aber solche Thränen bringen auch das feste unerschütterliche Bewußtseyn, daß einst die Zeit doch sich realisieren wird und muß. Nichts kann aber besser von unserer höheren Aufgabe Zeugnis ablegen, als eben

¹⁾ a. a. O. S. 539.

dies וּבְכֵן תִּן פְּהַדְךָ-Gebet. So etwas göttlich Redendes liegt darin! Und dies Gebet an ראש השנה und יום הכפורים, wie groß, wie herrlich! Dicant maledici quae vellent, nos in religionem nostram usque ad mortem teneamus!« Nach den Feiertagen begann die ernste Arbeit in gewohnter Weise von neuem. Über die Einzelheiten erfahren wir aus dem Tagebuch wenig. Nur wenn eine Lebenserfahrung zu einer allgemeinen Bemerkung Anlaß gab, oder ein Brief von den Freunden eintraf, der Wichtiges meldete, wurde der Inhalt dem verschwiegene[n] Freunde anvertraut. An Lundi (11. Marcheschwan =) 30. Oktober konnte er Folgendes notieren: »Heute endlich ist die Freude, die große Freude mir zu Theil geworden, daß der Plan, der innigste meiner Wünsche, sich der Realisation nähert. B. U.'s Freund in Berlin, Salomon¹⁾, schrieb, die Posener Sache liege jetzt bei dem Ministerium und eine bedeutende Partei habe für den Verfasser des תּוֹרֵב gestimmt. שמח לבי ותגלתי כל יומי. Quelle joie, grand Dieu! Es ist auch der einzige Anker, das Judentum . . . zu retten. כי אפס איש ועוד אין. Von Bayern, wo am meisten יהודים sich aufhalten, hört man nichts als Trauriges. Und von anderen Seiten? כי עת צרה היא ליעקב ומטנה יושע.« Am nächsten Tage »ist endlich einmal die Zeit gekommen, daß ich die englische Sprache zu lernen anfang. Lange, lange habe ich danach gerungen« (II, 117).

Wenn nun auch selbstverständlich die ernsten Studien den ganzen Fleiß und Eifer des Jünglings in Anspruch nahmen, so bedrückten sein über die Maßen feinfühliges Gemüt doch gelegentlich auch die mancherlei Verdrießlichkeiten, die aus dem steten engen Zusammenleben mit der Familie des Meisters sich von selbst ergaben. Es wurden nicht etwa harte Worte an ihn von jemanden gerichtet oder gar ungebührliche Dienstleistungen ihm zugemutet; denn die Frau des Landrabbiners war im Sinne jener Tage eine sehr wohl-erzogene und mehr oder minder gründlich gebildete Dame aus gutem Hause, die, wie ihre Geschlechtsgenossinnen, ihren

¹⁾ Wer gemeint ist, weiß ich nicht.

Schiller beherrschte und sich von seinem Geiste leiten ließ. Bei alledem kam sie schwer über all die Kleinlichkeiten hinweg, die das bescheidene Dasein in dem kleinstädtischen Kreise ihr auferlegte. Es handelte sich dabei nie um wichtige Dinge. Jede Kaffeetasse, die nicht sogleich zur Hand war, jedes Wasserglas, das vermißt wurde, rief Störungen und Verstimmungen hervor. Aber auch die tausenderlei kleinen und großen mütterlichen Sorgen verengerten unwillkürlich ihren Sinn. Zu den vier kleinen Kindern, mit denen die Ehe bereits gesegnet war, kam jetzt ein fünftes hinzu, dem die Mutter sich zunächst ganz besonders widmen mußte. Niemals kam es zu ernstern Mißhelligkeiten. Der Meister verstand es in seiner stillen Weise, beruhigend und besänftigend zu wirken. Nach einigen Stunden, höchstens Tagen, war stets das Einvernehmen wieder hergestellt. Immerhin blieben die Zwischenfälle wenig erfreulich.

In den Zwischentagen des Peßachfestes, in den ersten Tagen des April, schickte der Jüngling wieder einen Aufsatz an den Dr. Philippson. »Ob es diesem wie dem ersten ergehen wird, weiß ich nicht. Ich habe es nicht an Phrasen fehlen lassen, die ihn ansprechen werden. Ich sprach mit Wärme von seinem Schoßkind, von der jüdisch-theologischen¹⁾ Fakultät, mit Bitterkeit von Jost, mit dem er überworfen ist, und schmeichelhaft von ihm selber. Ob ihn das kurieren wird? Ich konnte das urit me der Injurien in Jost's Renzension²⁾ des הורב nicht mehr verknusen und mußte was erwidern. Es gehe, wie es wolle.« Die Abhandlung ist beiläufig ebensowenig wie die erste in der Zeitung erschienen.

Wenige Tage später, Monday, 8. April, schrieb er ins Tagebuch (II, 130): »Heute fing ich an, im Englischen zu unterrichten, obgleich ich selber noch Unterricht darin habe. Das heißt wirklich *médicin guéri-toi toi même!* Doch was tut man nicht alles, um,

¹⁾ Vgl. meine Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars, S. 6 und die dort angegebenen Anführungen aus der AZDJ.

²⁾ Die wenig freundliche Besprechung steht im ersten Jahrgang von Jost's Annalen, Band II, S. 73 ff.

wie man bei uns sagt, בבווד auszukommen.« Über Pfingsten kam wiederum Besuch. Hirschs Vater aus Hamburg traf bei den Kindern und Enkeln ein. Er ist »ein verständig närrischer Mann mit vieler Gutmütigkeit und bon mots. Er ist vergafft in seinen Sohn, was nur recht, aber er zeigt es ihm zu sehr, was sich sehr albern ausnimmt« (II, 131). Eine Woche später, an Monday, (14. Siwan =) 27. Mai lesen wir dann im Tagebuch (II, 132). »Der Alte ist nun weg, un brave homme avec beaucoup de bonhomie. Er brachte mir einen כוורי von der Prachtausgabe¹⁾ mit, was mir sehr angenehm ist. Denn Jehudoh hallevi — c'est mon homme. Es ist einer von den Wenigen, die viel Poesie haben und das ganze Judentum als ein poetisches Institut betrachten, das das Leben zu einer poetischen Entzückung führen soll. Und gerade diese Ansicht, die sich durch den ganzen כוורי ziehet, beweist, daß der חבר oder יצחק מסנגרי nicht mehr als den Namen dazu hergegeben hat. Wer diesen und seinen herzdurchdringenden צין הלא תשאלי versteht — und fühlt — wird das leicht einsehen. Jehudoh ist auch der einzige jüdische Dichter, der mit Gefühl und mit nichts als Gefühl geschrieben. Ibn Gabirol — der מתפלסק — tut nichts als philosophieren. Aben Esra — der triviale Skeptiker — der sich bald in den Schoß der תורה שבעל פה wirft — bald auf heterodoxe תורה שבכתב hat — dichtet, wie er trachtet. Kaliri, der geniale felsige Paiton — dichtet gar nicht, sondern schmiedet, meißelt. Nur Jehudoh konnte sagen איך יערב לי אכול — denn in seinem Gemüte spiegelte sich die ganze Herrlichkeit des הר הבית ab. Das Schwert, das durchbohrte, drang auch durch sein Herz. Und er starb einen jüdisch-poetischen Tod auf dem heiligen Boden von der mörderischen Hand eines Moslem. «תדבק לשוני לחכי אם לא אוכרך יהודה הלוי כל עוד נפשי בי.» Dann fügt der Schreiber, vermutlich um näch allen Seiten hin die Diskretion zu wahren, mit griechischen Buchstaben die Notiz

¹⁾ Gemeint ist die von Isak Metz besorgte Hannoversche Ausgabe; Steinschneider C. B. 5738, 6; Zedner S. 399; Rosenthal, S. 615, Anhang Nr. 779.

hinzu: »Nicht allein kam der בורר, er brachte auch etwas mit, was mir jetzt sehr notwendig ist. Er brachte mir 2 Thlr., auf die ich schon lange gelauert«.

Mit ernster Arbeit ging das Jahr zu Ende. Am Eingang des neuen, des Jahres 5600, bemerkt er: »Die Null war immer eine meiner Lieblingsziffern, oder vielmehr meine Lieblingsziffer. Und nun gar ein neues Jahrhundert. Quelle joie, leider diesmal nicht bei mir. Ich weiß nicht, was mich so stumpf gemacht. Der יבבן תן elektrisiert mich wohl noch immer, aber er bringt keine Perle mehr. Es ist kein Fortschritt, kein höherer Grad der Aufklärung. Nein — wohl der Entsittung, ja, ich will es nur zu meiner Schande hinschreiben« (II, 159).

Allmählich drängte sich die Frage in den Vordergrund, wie er nun seine Zukunft gestalten wolle. Einem Freunde gegenüber hat er gelegentlich geäußert, daß er das Lehrfach ergreifen wollte. Von diesem erhielt er zu seinem Geburtstag, Wednesday¹⁾, den (20. Cheschan =) 28. Oktober einen Brief. Daraus notiert er »Er ist außer sich über meinen Entschluß, Lehrer zu werden, und doch steht mir kein anderer Weg offen, ja, auch dieser nicht einmal. Denn es gehört Glück dazu und Elementarkenntnisse dazu, die ich nun einmal nicht habe. Aber what begin? O, ich müßte ein riesenhaftes Fragezeichen machen: כיאן יבא עורי und die Antwort עורי בינע ה'. Ich soll B. U. mit meinen Umständen bekannt machen. Ich werde es wohl müssen. Allein es wird mir sauer werden, und dabei weiß ich nicht, wie er mir helfen kann.« (II, 139) Der Meister behandelte ihn wie stets mit großer Herzengüte und setzte die begonnenen Studien mit gewohnter Emsigkeit fort. Daneben fuhr der Jünger fort, sich wissenschaftlich zu betätigen. Friday, den (5. Schebat =) 10. Januar 1840, notierte er: »Heute habe ich wieder etwas an Philippssohn abgeschickt. Kritiken gegen Jost's Geschichte. Der hat gewaltige Böcke geschossen und diese sollen nun auf die Jagd getrieben werden. Ob ers wohl aufnimmt? Es liegt mir sehr viel daran.«

¹⁾ Wohl nur Schreibfehler für Monday.

viel besser *מִהַט שֶׁנִּמְצָא בְעוֹבֵי בֵּית הַכּוֹסוֹת*. Dabei hat er sich hier angewöhnen müssen, kein Hebräisch durchdringende Phrasen einzustreuen, was in Aurich sehr mangelhaft sein mußte. Doch sie gefiel so sehr, daß Juden und Christen den Wunsch hegten, ihn zu besitzen. Ich freue mich nur, daß ich mich unter Fremden so frei bewegen kann. Die Auricher haben wer weiß, welch grande Idée von mir. . . . Das macht mich nicht stolz; gibt mir eine Lehre, wie man sich zu benehmen hat, um bei Menschen nicht zurückgesetzt zu werden. Denn der Mensch, er mag noch so sehr zum Mob gehören, bleibt immer eine Quelle des Studiums.«

Nach Hause zurückgekehrt, fand er einen Brief von den Seinigen vor. Sie legten ihm dringend ans Herz, endlich einmal mit dem Meiser zu reden und ihn zu fragen, wie er seine Zukunft ausgestalten solle. Gleichzeitig traf ein Schreiben seines Freundes Benzion ein. »O Gott, der W. Raw ist tot¹⁾. Greifenhagen gab ihm den Auftrag, mir zu schreiben, mit B. U. darüber zu sprechen. Und wenn dieser geneigt ist, so soll gleich ein *רַב־נֵט*-Brief ihm zugeschickt werden. Welches Glück, welche Freude! Meine Träume fangen an, sich zu realisieren. Es ist der erste Schritt zu B. U.'s Glück, und ich trage dazu bei! Sagt nicht *בֵּן עֵינִי*²⁾ recht: *אֵל תְּהִי בּוֹ לֵבֵל אֲדָם*. Gewiß, ganz gewiß wird und muß alles zum Besten werden. Ich wollte heute schon antworten. Allein er hat noch allerhand Bedenklichkeiten (II, 152 f.). Schon am nächsten Tage ging der Brief ab. (II, 152 f.) Ein gleichzeitiges Ereignis war geeignet oder, wenn es verabredet war, dazu bestimmt, den Namen des Oldenburger Landrabbiners den weitesten Kreisen bekannt zu machen. Ein junger tatenfreudiger Buchhändler in Wollstein, Wolf Alexander, unternahm es, eine Neuauflage der Haggada für den Peßachabend drucken zu lassen. Das billige Büchlein erhielt als Einleitung Auszüge aus Hirsch's Chaureiw über Genuß- und Besitzverbot und Wegräumungsgebot des Un-gesäuerten, über das Genußgebot des Gesäuerten und über die

1) Nämlich Graetzens Lehrer R. Samuel Munk.

2) Sprüche der Väter IV, 3

Verpflichtung, an den ersten beiden Abenden den Festbericht zu verlesen. Mit Anspielung auf den Namen des Landrabbiners erschien das Werkchen unter dem Titel *עֲטֵרַת צְבִי* (Jes. 23, 5) und wurde ihm auf einem besonderen Blatt gewidmet.

Schon acht Tage vor Purim kamen die ersten Exemplare in Oldenburg an.¹⁾ Das Tagebuch berichtet darüber: Der Text »ist ziemlich gut von Groß übersetzt.« Die beiden Lieder »*כִּי לֹא נִאֲמָה*« und »*הִיא הִיא גְּדִיָּא*« sind von Benzion übersetzt, welches recht gelungen. Die Dedikation an B. U. ist in recht schmeichelhaften Ausdrücken, was mich besonders freut. Sechs Briefe kamen mit, darunter einer von Alexander. Der ist ganz Liebe gegen mich, was ich nicht glaube.« (II, 154)

Die Erreichung des Zieles war doch ungleich schwieriger als unser junger Freund es sich in seinem Feuereifer dachte. Der Landrabbiner hatte bei aller Geneigtheit für den größeren Wirkungskreis tausenderlei Bedenklichkeiten. Die Tätigkeit an einem größeren Gemeinwesen war immer schon das ernste Ziel seines Strebens. Mit ihren 858 Seelen war die Wollsteiner Gemeinde der ganzen Judenschaft des Großherzogtums Oldenburg um mindestens das Doppelte überlegen. Sie stand gerade damals auf der Höhe ihrer Leistungsfähigkeit²⁾. Wenn sie unter den Gemeinden der Provinz Posen an Seelenzahl auch erst die 17. Stelle einnahm, so war doch die Stadt, in der die Judenschaft lebte, vor vielen kleinen Ortschaften, in denen sich größere Gemeinden befanden, durch anmutige Lage, durch aufblühende deutsche Kultur, durch ernstes Bildungsstreben der Mitglieder und durch lebendiges Interesse für alle religiösen Angelegenheiten ausgezeichnet. Und die Anstöße waren garnicht leicht zu beseitigen. »Die Geschichte mit Wollstein,« lesen wir unterm 22. Adar, Friday (= 27. März 1840)

¹⁾ Die Ausgabe ist beschrieben im Katalog der Rosenthalschen Bibliothek, S. 693, und war in der Tat überall in der Provinz Posen verbreitet. Soviel ich mich erinnere, fand man sie in meiner Jugend fast in jedem Hause.

²⁾ Vgl. die Tabellen zu B. Breslauer, »Die Abwanderung der Juden aus der Provinz Posen« (Berlin 1909).

im Tagebuch, »fängt doch an, aus der Traumwelt in die reale überzugehen. Mittwoch morgen kam Brief von Greifenhagen« — offenbar dem Vorsteher oder dem Vertrauensmann der Wollsteiner Gemeinde — »an B. U. mit einem Schreiben an mich einliegend. Ich erschrak, als ich meinen Brief eröffnete: »Sie haben keine Idee von der Freude, die Sie mir und allen durch Ihren Brief gemacht haben, daß B. U. nicht abgeneigt sei, nach W. zu gehen. Das ist alles recht gut; aber weiter. Der Vorgänger hat nur 222 [Thlr.] bekommen und Akcidenzien. Jetzt wollen sie die Akcidenzien in fixum verwandeln = 130 zusammen 350; Rackwitz »— etwa als Filialgemeinde —« 50—100, nebst freier Wohnung. Das scheint hier nun viel zu wenig, obgleich er wohl damit auskommen kann. Zuerst machte sie ein schnippisches Gesicht. Er sagte nur: Die Sache muß überlegt werden, ob unser Salair hinreichend ist. Den ganzen Tag sprachen [wir] nichts davon. Ich dachte schon, es werde nichts daraus; wenn erst nach Hamburg und Braunschweig geschrieben wird, die gewiß oben hinaus wollen. Gestern hörte ich, daß sie sich eines Bessern besonnen haben.

Nach Braunschweig haben sie garnicht geschrieben, und von Hamburg erwarten sie keine Antwort, sondern er will schon heute an G. schreiben. G.'s Brief trägt viel dazu bei, ihn hinzulocken, da er recht schön geschrieben ist. Gott, was wird noch daraus werden? Ich bin halb in Hoffnung, halb in Angst, ich kann mir es selbst nicht erklären.«

So gingen die Feiertage hin. Erst nach deren Abschluß erhielt das Tagebuch am Abend nach dem letzten Peßachtage, Saturday (25. April) eine neue Eintragung.

»Ganz sonderbare, wie soll ich sagen, מַקְרִים stellen sich bei mir diesen פְּסָח ein. B. Z. ist sehr zweifelhaft über die Ausführung des G.-schen Planes. Von mir verlangt er, ich soll mich der Medizin widmen! ad quam rem? ad multiplicandos interfectores?! Meine Eltern schreiben mir heute von einem Umziehen nach Kosten. Was soll daraus werden? Ich weiß nicht, wohin. Ich muß weg. Ich bin zu lange hier, auch vielleicht zur Last. —

Mit ihr halbgespannt — mit ihm nicht mehr so zutraulich und mitteilend wie sonst. Überhaupt gefällt es mir nicht mehr. Nun aber wie wird's mit W.? Von diesem hängt mein Entschluß ab. Kurz, ich bin sehr in angustii!

Mit Fürst habe ich wieder angebunden und schrieb ihm, sowie an Philippssohn wegen Remission meiner letzten Arbeit.« (II, 156 ff).

Erst am 1. Mai kam eine halbwegs entscheidende Antwort aus W. Der dortige Vertrauensmann gab ein Bild von den Wollsteiner Lebensverhältnissen und sagte auch ein Wort über die Preise der gebräuchlichen Artikel »sie treffen zum Teil mit den hiesigen Preisen überein. Also H. soll selbst bestimmen, wieviel sie hiernach brauchen würden. Und er?

ד' אלהים איכה בראת את האדם! גם אם יתהלך כמו אש אם ברהים יעבוד בפרך כחמור עוד ישאג אם ינסו להוציא אותו מכור הברזל! הוא פה ללעג ולהרפה, וישבי אלדענבורג כל יכירו אותה כל ישמעעלוקלו באשר ידרוש להם מדי שבת [1]אשר יהגבה בה יומם וליילה כלמדין פולגי בלי לדעת את צאת ואת מבוא העם! יעוד זאת בכל סביבו היהודים עובדים על תורתו גם בנו גם בני ביתו [2]וילמדו ממנם והוא כחדש לא ישמע, על משכבו וכסתר חדרו יאנה עליו ויתאונק, אבל בבוא עת הגאולה כי יוכל לשנות את מעמדו ולשבת בעיר אשר כל יושביה יכבדו אותו כמלאך אלהים — מה עונה ומה ידבר? לא יכולת ילהתאפק! כאש ירדו בקרבי — הוא יחשוב וידקדק בחוט השערה מה מחסורו פה ואיב וכל להותה עם בוראללשטון — כי שעד שנהם שניה — נועץ את אבותיו ואת צלעו אשתו . . . עוד לא דבר ידבר אדות דבר הגדול על התורה ועל הגדר אשר יגדור בעד מפדציה אין דבר

. . Was habe ich nicht von ihm erwartet. Er würde vor Begierde brennen, seinen Kerker zu verlassen, den seine krasse Religionsansicht, sein bornieeter יוולחן ירוך ianismus noch viel düsterer macht. Da kalkuliert er nun kleinlich, wieviel das Mehl, Fleisch, Huhn und Gänse dort und hier differieren — alles שמועות eines Kleingeistkrämers, das echte prosaische Philistertum. Und dieser soll dem Judentum auf die Beine helfen. Dieser soll eine geist- und lebensvolle Gestaltung hervorrufen!« (II, 158 ff.)

Man sieht aus diesen sehr intimen Äußerungen, wie die Lebensanschauungen des Jüngers sich immer weiter von denen des

Meisters entfernten, und wie sich allmählich eine Kluft vertiefte, die kaum noch zu überbrücken war. Über die Antwort im Einzelnen sprach sich der Landrabbiner mit Graetz nicht aus. Er erfuhr aber aus einem Schreiben Greifenhagens, das an Friday, 10. Ljar (= 22. Mai) bei ihm eintraf, daß H. ein Gehalt von 800 Thlr. gefordert hätte. Auch dem jungen Graetz erschien diese Forderung geradezu als eine Unverschämtheit. Damit waren sogleich alle weiteren Verhandlungen abgebrochen, und der Vermittlungsversuch, den der Jünger nur noch auf B. U.'s Wunsch mit halbem Herzen machte, blieb erfolglos. In der Tat zeigen uns beiläufig einige Nachrichten, die wir gerade aus jener Zeit besitzen, wie kläglich die Gehalts- und Einkommensverhältnisse der Rabbiner damals waren. Als Zacharias Frankel im Jahre 1832 nach Teplitz, ging, hatte er viel Schreibereien, bis man ihm ein Bargehalt von 6 Gld. Conventionsmünze für die Woche bewilligte¹⁾. Und als er 4 Jahre später nach Dresden übersiedelte, bedurfte es wiederum langweiliger Verhandlungen, bis ihm ein festes Gehalt von 600 Thlr. zugesichert wurde²⁾, Ungleich größer als in Teplitz und Dresden war die Judengemeinde in Breslau, und diese gab 1840 jedem der beiden Rabbiner, Tiktin und Geiger, ein Jahresgehalt von nicht mehr als 400 Thlr.³⁾. Schließlich aber behielt Hirsch wirklich recht. Er brachte es schon ein Jahr später, als er zum Landrabbiner von Ostfriesland gewählt wurde, ohne weiteres zu einem Gehalt von 800 Thlr.⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Brann, *Wie Zacharias Frankel nach Teplitz kam*. S. A aus der *Freien jüd. Lehrerstimme*, Jahrg. VI (1917) Nr. 1—3 S. 20 ff. 30 ff.

²⁾ Ergibt sich aus Frankels Briefwechsel mit Bernhard Beer, den ich demnächst anderweitig zu veröffentlichen gedenke.

³⁾ S. Geiger, L., *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*. S. 56 ff. Eine größere Anzahl von Privatleuten brachte freilich außerdem noch weitere 400 Thlr. zu Geigers Besoldung zusammen. Bei den Akten der Synagogen-Gemeinde befindet sich das Verzeichnis dieser Jahresspenden, von denen L. Geiger keine Mitteilung gemacht hat.

⁴⁾ Vgl. Zuckermann, *Kollektaneen zur Geschichte der Juden im Hannoverlande*, Heft II, Hannover 1913, S. 6 ff.

Immer wieder drängten inzwischen seine Eltern und sein Freund Benzion auf eine Entscheidung über seinen zukünftigen Lebensberuf. »Benzion ermuntert mich«, schrieb er Friday, den 25. Siwan (= 26. Juni) in sein Tagebuch, »mit B. U. über mein Werden zu sprechen, bald Arzt zu werden? Aber Medizin will mir nicht in den Kopf. Und was B. U. betrifft, so weiß ich, daß ich, daß er mir nicht helfen kann. Qu'est-ce qu'il pousse faire? Bien du tout! à peine me re commander. Car il a peu de connaissance, hors de ses énormes livres פנסקים.

. . . . Aber sprechen muß ich doch mit ihm wegen meiner Abreise. — Das kann nicht helfen. Quid dicat? Dicat quod velit! Sie sind nun mit der ganzen Sippschaft nach Hamburg verreist. . . . Nicht einmal einen Brief haben sie von H. geschrieben. So fremd! Tout bien!

ומה אומר? הן עוזב בן אדם מכעוריו עד יום מותו מערסו לקברות ויובל ומה זה לי ימי חיי — יעבורו אלך שחות ומעונה שלום כל יהיה לי — הן חלק אנוש לי אשר לעמל יולד! הן אלהים בשמים — והאדם על הארץ — על הארץ לא? גם מהארץ יהפוחו ואין מקום לו לשבב על האדמה — „הכסף“ „הכסף“ ואת חיי האדם — וגם אם זה לא — הלא תקותו רמה — ישוב אל יתעפר על הארץ ויהיה בלא היה ישכח וזכרונו מבני האדם — ואין שארית לו — ידיו ורגליו וחושיו ינחו מנחת אבן — ומה אדאונג? ה' גדר בעדו לא אוכל להרים ידיו ורגליו להחיות נפשי ואת נפש אבותי? אבותי — תשתוחח עליו נפשי — אבותי אשר קוו כי אהיה להם למישען — כי אבלכל אותם בוקנתם — ה' אלהים למה בראת את האדם למכאוב וליוג? לא אתמרמר — אך לב ידואג בקרבי — לא למעני כי אם לנפשות קשורות בי ונפשי קשורה בם — אבי ואחי ואחי ואחותי ועוד דוהים ורעים שאר בשריו — כי יבקשו ממני עוד מאין לי? דוממי נפשי אל תתאונג, הן היוגן אחו לכב בני אדם אין איש אשר לא לו הדאגה, המלך בארמנותיו ידאג מבני עם הארץ כי יסחפוחו מכסאו ברשעותם אשר הרשיע להם — איש המדע ירא כי יקנא בוא יש כגילו וזרה להעם את מומיו וימאסו את מכתביו — ואין בצע לו מספריו אשר עמל בם יומם ולילה להחיות מפיו. כי העון והחיל לזב מת לב בני אדם ויהיו לנשים ויפחדו מפני עלה נדף, בפיהם גבורה ובזרועים אין כל. אין איש אשר יתן נפשו אשם לרבר גדול להורות דעת אמת — עיניהם אל בצעם . . . קרבו הימים לעוזב את בית בן עזיאל ולא ידעתי מה תהי אחריתי בארץ מולדתי — יהי מה — אין אגרת לי מאבותי, המה אמרו לשלוח כסף הוצאות מסעותי, ועוד לא שלחו — יגון על יגוני — ומתי (?) יבא מנתם — אולו בהרים קול הנביא, נחמו, נחמו ימתי. —

Ich habe ihm nun angezeigt, daß ich ihn bald verlassen würde. Wie er das wohl aufnimmt. Ich weiß nicht. Ich habe es hebräisch

geschrieben, damit sie . . . es nicht bald zu Gesicht bekäme.«
(II, 166 f.)

Schon acht Tage später am Friday, den 2. Tammus (= 3. Juli) notiert er: »Die Sache ist heraus. Ich habe es ihm angezeigt, und er antwortet: Es tut mir leid, daß Sie uns schon verlassen wollen. C'est tout. Non encore quelque chose. Dr. Issler sucht einen Lehrer mit 600 Taler jährlich. So will er mich vorschlagen.« Gleich weiter aber heißt es: »Es tut mir leid, mit Issler kann nichts werden. Bien bon! Das habe ich erwartet.«
(II, 167 f.)

Noch vor Ablauf des Monats, kurz nachdem die Familie nach Oldenburg zurückgekehrt war, machte Graetz seine Abschiedsbesuche. Sunday, 25. Tammus (= 26. Juli) war der Tag seiner Abreise. »Beim Abschied«, erzählt er, »küßte er mich. Ben Usiel mich küssen! Diese Phase würde in Posen wie ein Mirakel klingen. Mir ist es nicht viel wert — Ne sois pas ingrat.« fügt er aber sogleich hinzu; »und sie, sie reichte mir freundlich die Hand und drückte sie. . . . Aber er war wirklich gerührt. Er hat Gefühle. Aber — ich urteile jetzt nicht. Meine Kasse ist beinahe ebenso stark wie bei meiner Abreise von Hause, 12 Taler. Darauf bin ich ebensoviel schuldig. Werde ich damit auskommen? Das besorge ich garnicht. Warum hat er nicht einmal gefragt, wie es mit meiner Kasse stünde? . . . Und doch. On! be what please. I am not at all sollicitous of what will become of me and my depart to-morrow and Basta.

יחסי אהבה

Berichtigung.

Im vorigen Artikel sind folgende Daten zu berichtigen: S. 34, Zeile 7 von ob. lies: 4. April. — Das. Zeile 10 von ob. lies: 9. April. — S. 35, Zeile 9 von ob. lies: 11. April. — S. 36, Zeile 2 von ob. lies: 15. April. — S. 38, Zeile 3 von ob. lies: 17. April. — Das. Zeile 12 von ob. lies: 18. April. — Das. Zeile 18 von ob. lies: 19. April. — S. 42, Zeile 13 von unten lies: 30. April. — S. 43, Zeile 11 von oben lies: 2. Mai. —

Besprechungen.

R. Travers Herford, B. A. Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Rosalie Perles. Mit einer Einleitung von Felix Perles. Leipzig, Verlag von Gustav Engel, 1913.

Rudolf Leszynsky, Die Sadduzäer. Berlin, Mayer und Müller 1912.

Die Jahrhunderte des zweiten Tempels sind in eine tiefe Dämmerung gehüllt. Große Entwicklungen haben sich in jenem langen Zeitraum vollendet oder angebahnt. Neben dem Tempel entstand die Synagoge, die Bibel wurde abgeschlossen, das Judentum mußte sich mit dem Hellenismus auseinandersetzen, in den Pharisäern und den Sadduzäern bildeten sich scharf ausgeprägte religiöse Richtungen, und das Christentum trat in das Licht der Geschichte. Aber von den Einzelheiten dieser Bewegungen wissen wir nur sehr wenig. Namentlich von der Entstehung der beiden großen religiösen Parteien, der Pharisäer und der Sadduzäer, gibt uns kein Zeitgenosse eine klare Kunde. Doch die Frage darnach ist so dringend, daß sie unsere Historiker nicht ruhen läßt. Im 19. Jahrhundert ist von christlichen und jüdischen Gelehrten der Versuch gemacht worden, ihre Ursprünge zu ergründen. Volle Klarheit ließ sich nicht erreichen, denn die Quellen sind spärlich und vieldeutig. Trotz aller Bemühungen blieb die Aufgabe ungelöst, und vielleicht ist sie unlösbar. Dennoch reizt und lockt sie immer wieder ihre Bearbeiter. Wir haben daher heute über zwei Werke zu berichten, die von verschiedenen Seiten her das alte Problem in Angriff nehmen.

Herford und Leszynsky berücksichtigen beide das gesamte Quellenmaterial, sie ziehen das rabbinische Schrifttum, die Apokryphen und das neue Testament herbei. Leszynsky untersucht außerdem noch die von Schechter in der Geniza zu Kairo

aufgefundenen und als Fragmente einer zadokitischen Schrift herausgegebenen Urkunden. Beide sind sich auch bewußt, daß ihr Thema mehr ist, als eine rein wissenschaftliche Frage, daß es vielmehr auch über den Bereich der geschichtlichen Forschung weit hinübergreift in das Gebiet der Ethik. Eine lange Überlieferung, die vor Allem durch die Urteile des Neuen Testaments geschaffen worden ist, hat ein ganz bestimmtes Bild namentlich von den Pharisäern verbreitet. Aber eine erneute Beschäftigung mit den Fragen dieses Gebietes führt unwillkürlich zu einer Wiederaufnahme des Verfahrens, zu einer Revision dieses Urteils. So beginnt denn Travers Herford: »Mein Ziel ist Gerechtigkeit, in diesem Falle Gerechtigkeit gegenüber den Pharisäern«, und genau ebenso schließt Leszynsky, die Sadduzäer sollten nun endlich das finden, was sie so oft im Leben verkündigten, Gerechtigkeit.

Travers Herford ist ein englischer Geistlicher, der schon früher ein Werk »Christianity in Talmud and Midrash« veröffentlicht hatte und nun in seinem jüngsten Buche die Ergebnisse dreißigjähriger Studien bietet. In einer Einleitung, »Historische Skizze«, zeichnet er ein Bild der rätselvollen Zeit von Esra bis zur Entstehung des Christentums und darüber hinaus, und schildert ihre treibenden Kräfte. Mit tiefer Bewunderung würdigt er Esras großartige Wirksamkeit. »Esras Werk ist der einzige Kanal, durch welchen Alles, was irgend von der alten Religion übrig geblieben war, in die neue überging und zu dem wurde, was im eigentlichen Sinne Judentum genannt wird.« S. 14. Dann spricht er von denen, die das Werk des großen »Schreibers« fortsetzten, und versucht, nach den spärlichen Nachrichten ein Bild von den Männern der großen Synode und von den Soferim zu entwerfen. Er hat ein echtes Verständnis für ihre Grundsätze und weiß, welch ein Segen für das Judentum der »Zaun um die Lehre« war. Mit klarer Einsicht zeichnet er den inneren Zusammenhang zwischen Esra und dem späteren Judentum. Eindringlich tritt er dem in christlichen Kreisen weit verbreiteten Urteil entgegen, als ob sein Prinzip, die Proklamierung der Thora als der Quelle und des Inbegriffs der Religion, die Herzen hätte austrocknen müssen.« Wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte es keine makkabäische Erhebung gegeben.« S. 28. Er führt uns dann weiter durch die hellenistische Zeit und verfolgt die Strömungen, die sich damals im

jüdischen Volke kreuzten. Hier schildert er auch, wie Pharisäer und Sadduzäer entstanden. Die Chassidim der Makkabäerzeit sind für ihn Männer ausschließlich mit religiösen Interessen, während Matthitjahu und seine Söhne ebenso wie für die religiöse auch für die politische Freiheit kämpften. Ebenso unterscheidet er dann eine Generation nachher die Pharisäer und die Sadduzäer. In den Pharisäern sieht er die, die die Religion der Thora in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten, in den Sadduzäern aber die regierende Klasse. Er prüft die geistige Tätigkeit der beiden Richtungen und folgt dabei im Wesentlichen der Auffassung von Abraham Geiger. »Die Pharisäer betrachteten die Religion der Thora als ein lebendes Prinzip, während die Sadduzäer sich an den Buchstaben der Urschrift hielten und Neuerungen ablehnten.« S. 37. — Abermals zweihundert Jahre später zeigt er uns den Gang des Judentums nach der Tempelzerstörung. »Wahrscheinlich hat die Religion der Thora durch die endgültige Losreissung vom Tempelkultus mehr gewonnen, als verloren.« S. 42. Kurz vernehmen wir noch von der allmählichen Ausbildung von Mischna und Talmud.

Dieser knappe geschichtliche Überblick liefert die Grundlage, auf der Herford in einem zweiten Kapitel »die Theorie der Thora« entwickelt, jene Lehre von der Thora, die nach seiner Anschauung Esra aufgestellt hat. Thora bedeutet nicht »Gesetz«, es bedeutet noch nicht einmal Lehre, sondern man kann es richtig nur mit »Thora« wiedergeben, weil das Wort eine Erscheinung bezeichnet, die ihres Gleichen nicht hat. S. 49. Und Thora war das Judentum von jeher gewesen. Esra stand im innigsten Zusammenhang mit der ganzen Vergangenheit Israels, als er den Gehorsam gegenüber der Thora Mosis in den Mittelpunkt der jüdischen Religion stellte und ihre Forderungen im Leben des einzelnen Juden zu verwirklichen suchte. »Man kann in Wahrheit behaupten, daß von den späteren Typen des Judentums — Hellenismus, Apokalyptik und Rabbinismus, der letztere und nur der letztere das Erbe der Propheten antrat und weiter überlieferte.« S. 55. Die Thora umspannte das ganze Leben, aber sie brachte nicht, wie der moderne und ihr fernstehende Mensch glaubt, eine Knechtschaft herbei. Im Gegenteil! Unter dem Einfluß der Thora ist das geistige Leben Israels in der Zeit nach Esra gewachsen. Den Beweis dafür erbringt Travers Herford durch den Hinweis auf zwei Tatsachen,

einmal auf die Entstehung der Synagoge, dann aber auf das Anwachsen und die Entstehung des Buches der Psalmen. Die ersten Anfänge der Synagoge führt er auf das Exil zurück, wo »die Gefangenen Babyloniens zuerst dadurch auf den Gedanken kamen, solche Versammlungsorte einzurichten, daß sie auf unabsehbare Zeit von ihrem Lande und ihrem Tempel abgeschnitten waren.« S. 65. Als eine unerhörte Neuerung erscheint ihm die Synagoge. »Soviel mir bekannt ist, hat es in der ganzen Geschichte niemals irgend eine Form von Gemeindegottesdienst gegeben, bis die Synagoge erstand. . . . Von allen Einrichtungen, welche Menschen je ersonnen haben, ist die Synagoge diejenige, die die längste zusammenhängende Geschichte hat. Und daß sie einem wirklichen und dauernden Bedürfnis entspricht, ist durch den Umstand erwiesen, daß die christliche Religion sowohl die Idee, als auch die Form herübernahm, als sie ihre eigenen gottesdienstlichen Versammlungen einrichtete, und sie hat sie seitdem immer beibehalten. S. 67.

Herford hat es richtig erfaßt, daß das Judentum die Thora als ein unerschöpfliches Meer betrachtet, und damit hat er auch das Verständnis für die jüdische Schriftauslegung gefunden. Er fühlt es aber auch, wie über der Arbeit des grübelnden Verstandes die Seele des Juden nicht verkümmert ist. Daß die Thora das Herz erquickt, wird er nicht müde zu preisen. »Waren die großen Männer, die das riesige Gebäude der christlichen Lehrtheologie aufführten, Männer, deren Gemüt verkümmert war? Lasset Augustinus antworten für seine Brüder unter den Christen, und wenn seine Antwort etwas gilt, dann muß es als wahr gelten, daß Rabbi Akiba, ein Vollblutpharisäer, wie nur jemals einer lebte, und ein Meister der Halacha, auch etwas »von den Tiefen Gottes« gewußt haben und »im Lichte seines Antlitzes gewandelt sein« muß.« S. 74. Dieses liebevolle und zugleich treffende Bild kann Herford zeichnen, weil er »die Sache der Pharisäer von ihrem eigenen Standpunkt aus darstellt und nicht, wie so oft geschehen ist, als bloße Folie für die christliche Religion.« (Vorrede S. 2)

Die allgemeine Meinung hat allerdings ein anderes Bild von ihnen, und dieses ist gewonnen aus dem Neuen Testament, namentlich aus den Äußerungen von Christus und Paulus. So beleuchten denn die beiden nächsten Kapitel die Fragen »Der

Pharisäismus und Jesus« und »Der Pharisäismus und Paulus.« In jeder Beziehung sind diese beiden Abschnitte der Kern und der Höhepunkt des Buches. Auch hier folgt Herford seiner schönen Methode, jede geschichtliche Erscheinung von ihrem eigenen Standpunkt aus zu betrachten. Er fragt also, welches Bild Jesus und Paulus vom Pharisäismus gewinnen, und wie sie selber umgekehrt den Pharisäern erscheinen mußten, und er kommt zu dem Schlusse, daß es sich hier um zwei grundverschiedene Richtungen von Religion handle, um Typen, die sich miteinander nicht verständigen konnten. Für die Pharisäer stand im Mittelpunkt der Religion eine Idee, verkörpert durch ein Buch, die Thora, für Christus aber eine Person, und zwar er selber. Zwischen diesen beiden Standpunkten kann es eine Einigung nicht geben, sie können einander nicht verstehen. Und die gleiche Differenz zeigt sich später zwischen den Pharisäern und Paulus. Paulus ist nach Herfords Überzeugung aus dem Judentum hervorgegangen, und dennoch diesem nicht gerecht geworden. Durch ein Erlebnis, durch den Tag von Damaskus, war er ein ganz anderer geworden, und seine Briefe hat er zwanzig Jahre nach seiner Umwandlung geschrieben, als das Judentum nur noch wie eine schattenhafte Erinnerung hinter ihm lag. Der Kern seiner Frömmigkeit war die Erhebung, die Erlösung durch die Einwirkung eines bedeutenden Menschen gewesen. Auch er bekannte sich daher zu dem Glauben an die große Persönlichkeit und lehnte es ab, sich auf eine Institution, die Lehre, und auf ein Buch, auf die Thora, zu stützen. Den Weg, den er selber gegangen war, hielt er für den einzigen möglichen, jeden anderen aber, auch den des Judentums, hielt er für einen Irrweg. So begreiflich auch von seinem eigenen, von Paulus Standpunkt aus betrachtet, seine Haltung dem Judentum gegenüber war, so wenig konnte er ihm, eben deshalb, gerecht werden. Diese Auffassung gewinnt Herford nicht aus bloßen Überlegungen und aus vorgefaßten Meinungen heraus. Vielmehr untersucht er sorgfältig jede einzelne Differenz zwischen den Pharisäern und Jesus oder Paulus, von denen die Evangelien oder die paulinischen Briefe berichten. Er führt geradezu den Prozeß der Pharisäer gegen ihre großen Gegner und macht überall geltend, was sie ihnen hätten erwidern können, er zeigt wie sie Jesus gegenüber das Sabbatgebot und ihre Stellung gegenüber der Ehe-

scheidung und dem Korban und dem Apostel der Heiden gegenüber ihre Treue gegen das »Gesetz« hätten rechtfertigen können. Überall vertritt er die Sache der Pharisäer mit Gerechtigkeitsgefühl, mit Geist und mit Mut. Ruhig erklärt er (S. 130) in einem bestimmten Falle, daß hier Jesus und die Evangelien sich geirrt hätten. »Jesus kam nicht über die Grenze hinaus, die ihn unfähig machte, den Standpunkt der Pharisäer zu verstehen.« Die Darstellung des Judentums bei Paulus aber veranlaßt ihn zu einem entschiedenen Protest. »Paulus unbedingte Negation wird schlagend widerlegt durch das lebende Zeugnis aller Heiligen, Märtyrer und Helden Israels.« S. 156.

Die beiden letzten Abschnitte des Buches wenden sich wieder ganz dem Judentum zu. Das fünfte Kapitel bespricht »Einige Punkte aus der pharisäischen Theologie.« Es zeichnet im großen ein Bild der jüdischen Glaubenslehre, eingehender dann aber die Lehre von Gott, von der Wiedervergeltung, von Lohn und Strafe und vom Verdienst (Sechuth). Das letzte Kapitel endlich zeigt den »Pharisäismus als Religion der Seele.« Hier weist unser Autor auf die geistige Freiheit hin, die in der Aggada lebte, und auf das Gefühl des tiefen Glückes, das die Erfüllung der Mizwoth bereitete. Er findet es vor Allem im 119. Psalm ausgedrückt, in dem er eines der ältesten Zeugnisse des pharisäischen Geistes findet. Im Hinweis auf ihn erklärt er: »Alle Ideen von der Sklaverei unter dem Gesetz, an welche Christen sich gewöhnt haben, beruhen auf einer Auffassung des Sinnes und Zweckes der Thora, welche Juden niemals gehabt haben, wenigstens solche, die Juden blieben.« S. 238. Und dieses Urteil gründet er noch auf die alten Gebete, die uns der Talmud überliefert. Im Anschluß an die Pirke Aboth schildert er zuletzt das jüdische Ideal des Menschen und des Weisen in seiner Übereinstimmung mit dem christlichen, wie in seiner Verschiedenheit von ihm. Und er schließt mit einem Bekenntnis, das uns innig wohl tut. »Die Heiligen und Weisen, die zu den Schriftgelehrten und Pharisäern gehörten, sind nicht das gewesen, als was man sie allgemein bezeichnete und wofür man sie gewöhnlich hielt. Heilige und Weise waren sie, die Gott in Treue dienten und in der Thora sein Wort in der höchsten Vollkommenheit fanden. Und was mich betrifft, obgleich ich nicht in ihren Wegen wandle, noch

alle ihre Glaubensanschauungen teile, ich fühle mich dennoch über die Jahrhunderte hinweg zu ihnen hingezogen, sind sie doch manches Jahr hindurch meine Gefährten und Freunde gewesen.« S. 269.

Das ist das Buch von Travers Herford. Die Wissenschaft und das Herz haben hier zusammen eine bewunderungswürdige Leistung geschaffen. Dieses Werk bringt Licht in unsere Kenntnis von Jahrhunderten, die halb im Dunkel lagen, und es tut gleichzeitig der Seele wohl. Es verdiente einen Platz in jedem jüdischen Hause, und wie der ehrwürdige Verfasser, so hat sich auch die ausgezeichnete Übersetzerin, Frau Rosalie Perles, Anspruch auf die aufrichtige Dankbarkeit des Judentums erworben.

Mit ähnlichen Problemen beschäftigt sich das umfangreiche, fesselnde und tiefeindringende Buch von Leszynsky »Die Sadduzäer. In seinem Mittelpunkt steht eine eigentümliche Anschauung von der Entwicklung der Tradition und der Schrifterklärung. Darnach seien bis tief in das zweite vorchristliche Jahrhundert die schriftliche Lehre und die mündliche Tradition in Israel selbständig und ohne Verbindung nebeneinander hergegangen. Insbesondere habe die Geltung der Tradition ausschließlich darauf beruht, daß sie bereits von den Vätern geübt worden sei. Niemand habe in der Zeit vor den makkabäischen Freiheitskämpfen die Sätze der mündlichen Lehre aus der schriftlichen abgeleitet. Da habe sich in der Zeit nach den Siegen der Makkabäer eine neue Stimmung gegenüber der Überlieferung durchgesetzt. Schon Mose befiehlt: »Ihr dürft nichts zu dem Gebote hinzufügen, das ich Euch gebiete.« In diesem Geiste habe sich jetzt eine neue Partei gegen die mündliche Lehre gewendet. »So wie alles Unglück der Hellenistenzeit daher rühre, daß man die Thora übertreten habe, folgerte man, ebenso gerät man auch jetzt in die Gefahr, den Willen Gottes zu übertreten, wenn man wiederum Gebräuche, von denen das göttliche Gesetz nichts weiß, in die Religion aufnimmt. Einzig und allein im Gesetz hat Gott seinen Willen geoffenbart; was dort nicht steht, ist gegen sein Gebot, und die Chasidäer, die ähnlich den Hellenisten nicht sinaitische Lehren verbreiten, sind Neuerer, Gesetzestübertreter.« S. 119. Dies sei der Standpunkt der zadokitischen Priester gewesen, und nach ihnen seien ihre Anhänger als Sadduzäer bezeichnet worden. Die Sadduzäer seien

also die, die die mündliche Lehre ablehnten, nicht, dagegen seien sie die weltlichen, die Gottlosen, die reinen Politiker gewesen, aber auch nicht die Philosophen, die Epikuräer, die Leugner der Unsterblichkeit, als die sie Josephus hinstellt.

Der Sadduzäismus habe nun eine Reaktion von unendlicher Wichtigkeit hervorgerufen, nämlich den Midrasch, die Ableitung der mündlichen Überlieferung aus der Thora. Im Kampfe gegen die Sadduzäer habe Jose ben Joeser diesen Gedanken erfaßt, den bis dahin noch Niemand geahnt, und der zunächst auch bei den Chasidim selber erbitterten Widerstand gefunden habe (S. 120). »Wenn wirklich Jose ben Joeser der erste war, der diesen Gedanken praktisch verwirklichte, so muß er ein Genie gewesen sein: Wenn man nämlich die väterlichen Gebräuche in die Bibel hineininterpretierte und aus ihr herauslas, wenn man die mündliche Tradition auf das Schriftwort stützte, dann war den Gegnern ja der Boden unter den Füßen weggezogen. . . .« Und so seien im Kampfe mit den Sadduzäern, den Bene Zadok, die Chasidim zu Männern geworden, die zur Bibel den »Perusch« lieferten, zu Pharisäern, das heißt zu Bibelerklärern. Denn das und nicht etwa die andere Bedeutung des Wortes פרושים »Abgesonderte« sei ihre ursprüngliche Bezeichnung gewesen. Der Streit um die Begründung der Tradition habe sich dann auch in den folgenden Geschlechtern fortgesetzt. Aus ihm sei unter Anderem die Mischna erwachsen, die nicht das allgemeine jüdische Gesetzbuch sei, sondern das Gesetzbuch der Pharisäer. Und so kann denn Leszynsky schließen (S. 303): »Die größte und nachhaltigste Wirkung des Sadduzäismus lebt doch dort fort, wo man sie am wenigsten erwartet, unter den Nachkommen ihrer alten Gegner, der Pharisäer, in dem gesamten Judentum. Ohne Sadduzäer kein Thorastudium, keine Mischna, kein Talmud, kurz, kein Judentum. Das ist die welthistorische Bedeutung dieser lange verkannten Partei.«

Im Einzelnen versucht dann Leszynsky den Nachweis, daß in jedem einzelnen Punkte die Haltung der Sadduzäer, wie sie von den Quellen uns geschildert wird, aus ihrer Stellung zur Thora und zur Tradition sich erklärt, und daß ihnen ihr Tun und Lassen in politischen Fragen, namentlich den hasmonäischen Fürsten gegenüber, wie auch ihr Weg auf dem eigentlich religiösen Gebiete dadurch vorgeschrieben war.

Seine Theorie aber wirft, wenn sie zutrifft, Alles über den Haufen, was wir bisher von der Entwicklung der mündlichen Lehre und von ihrem Verhältnis zur schriftlichen wußten und was man seit Jahrtausenden darüber geglaubt hat. Die alten Lehrer des Judentums waren immer der Überzeugung gewesen, daß zwischen der mündlichen und der schriftlichen Lehre, ein enger, unlöslicher, organischer Zusammenhang bestehe, und daß die Tradition nichts anderes sei, als die Entfaltung der Thora. So nennt z. B. Raba die Schrift die Blüte, die Mischna die Knospe und die Gemara nennt er den Granatapfel. (Erubin 21a bei der Erklärung von Schir Haschirim 7, 13.) Wir waren auch immer der Meinung gewesen, daß von jeher, auch in den ältesten Zeiten, die Thora erforscht und die mündliche Lehre an die schriftliche angeknüpft worden sei.

Die entgegengesetzte Theorie Leszynskys hängt an einem einzigen Nagel, an der Erklärung der Mischna Chagiga II, 2. An dieser berühmten Stelle wird uns die nach der Auffassung unserer Alten erste Kontroverse zwischen den Lehrern mitgeteilt. Bisher wurde sie immer so übersetzt: »Jose ben Joeser sagt, man dürfe (das Opfertier an Festtagen) nicht stützen, Jose ben Johanan sagt, man dürfe stützen.« Leszynsky dagegen versteht die Mischna so: »Jose ben Joesér sagt, man dürfe die mündliche Tradition nicht auf das Bibelwort stützen, während Jose ben Jochanan das erlaubt.« Er nimmt also יָדָה in der Bedeutung, die es später in dem Substantiv סִתְּמָה hat. Demnach hätten sich also einige Generationen lang die Schulhäupter über die neue Methode gestritten, durch die die mündliche Lehre begründet werden könne.

Gegen diese Auffassung möchte ich zunächst ein Bedenken chronologischer Natur anführen. Leszynsky zufolge hätte sich der Widerstand gegen die Tradition nach der Besiegung der Syrer geäußert (S. 119) Jose ben Joeser aber ist bereits vorher umgekommen! (Vgl. Makk. I, 7, 12 ff, Grätz II, 1. Aufl. S. 369).

Auch davon abgesehen halte ich diese Deutung der Mischna aus vielen Gründen für falsch. Zunächst aus sprachlichen. יָדָה bedeutet: Jemanden mit der Hand stützen oder jemanden die Hand auflegen. Einen Lehrsatz auf ein Bibelwort stützen aber heißt עָלָה יָדָה oder ähnlich. (Belege bei Bacher, Die Terminologie der Bibel- und Traditionsexegese I. S. 133.) Mithin steht in unserer Mischna nicht das, was Leszynsky aus ihr herausliest.

Auch mutet er den Tanaiten eine grenzenlose Unkenntnis ihrer eigenen Geschichte zu. Jehuda Hannasie hätte darnach nichts gewußt von der revolutionären, grundstürzenden Neuerung, die Leszynsky dem Jose ben Joaser zuschreibt, und hätte die Mischna Chagiga II, 2 völlig mißverstanden.

Doch auch positiv läßt sich zeigen, daß die Verknüpfung der mündlichen Lehre mit der schriftlichen uralt ist. Leszynsky behauptet zwar, eine Geschichte der jüdischen Tradition, die auf kritischer Grundlage die Anfänge der Entwicklung darstelle, sei noch nicht geschrieben. (S. 109). Das trifft jedoch nicht zu. Krochmal hat im Moreh Nebuche Haseman in einem glänzenden Kapitel (S. 143 ff.) die Anfänge des Thorastudiums und der mündlichen Lehre in den frühesten Zeiten nachgewiesen, von denen uns kein literarisches Denkmal genauere Kunde gibt. An der Fülle der dort nachgewiesenen Tatsachen, auf die hier nur im Allgemeinen hingewiesen sei, scheidet allein schon Leszynsky's Theorie. Selbst das Wort שׂרָפֵי findet sich bereits im Pentateuch (Krochmal S. 145), und zwar genau in der Bedeutung, in der es die »Pharisäer« später anwendeten. Ebenso betrachtet Bacher die Kunstsprache unserer Bibelauslegung als »das einzig sichere Denkmal der gleichsam vorgeschichtlichen Zeit der Schriftauslegung.« (Terminologie I), S. VI) Diese war also schon in sehr alter Zeit zur Ausbildung einer eigenen Terminologie gelangt. Und einen weiteren Beleg für die Verbindung der mündlichen mit der schriftlichen Lehre lange vor der griechischen Zeit liefern die Vorstudien zur Septuaginta von Zacharias Frankel. Hier zeigt Frankel eingehend, wie sich in der Übersetzung der Septuaginta die Halacha bemerkbar macht. »Auch auf die Septuaginta mußte das midraschische Element einwirken, das, wenn es auch spät erst zur schriftlichen Aufbewahrung gelangte, doch von der frühesten Epoche des zweiten Tempels seine Anfänge rechnet.« S. 185. Die Septuaginta aber ist zwei Menschenalter vor Jose ben Joaser abgeschlossen. Also hat nicht erst die Hasmonäerzeit Tradition und Schrift miteinander in Verbindung gebracht.

Nachdem Leszynsky festgestellt hat, wie die Sadduzäer entstanden sind und was sie waren, sucht er ein eingehendes Bild von ihren Lehren zu geben. Er will sich nicht mit der irreleiten-

den Darstellung des Josephus zufrieden geben, der die alten jüdischen Religionsparteien wie Philosophenschulen hinstellte. Vielmehr prüft er alle die einzelnen Angaben der rabbinischen Quellen über die Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern und über die Zusammenstöße zwischen den beiden. Aus der oft verwischten Schrift der Überlieferung sucht er dann ein treues Bild dieser alten und verschollenen Welt zu gewinnen. Hier erfreuen uns glückliche Ideen und Deutungen. Als solche möchten wir die neue, jedenfalls geistreiche, vielleicht auch richtige Erklärung der dunklen Mischna Jadajim IV, 7 anführen. Hier übersetzt Leszynsky נְצוֹק nicht, wie man es bisher immer tat, mit »Strahl«, sondern mit »Bienenhonig.« Für diese Auffassung bringt er starke und einleuchtende Gründe, und vielleicht hat er für ein Rätsel, daß uns die Mischna aufgibt, damit die Lösung gefunden.

Die eigentlichen Geschichtswerke aus jener Zeit lehnt er als Quellen ab, sowohl den Josephus, als auch geschichtliche Angaben im rabbinischen Schrifttum, die berühmte Stelle in den Aboth de-Rabbi Nathan, die den Ursprung der Sadduzäer und Boethusäer darlegen will (V, 2), so gut als die Fastenrolle. Dagegen hofft er eine neue und reichliche Quelle in den Apokryphen zu erschließen. Denn diese betrachtet er als sadduzäische Schriften, wenn sie 1. den Priesterstamm bevorzugen und von einem davidischen Messias nichts wissen. 2. den Auferstehungsglauben ablehnen. 3. die aus der Mischna bekannten pharisäischen Überlieferungen verwerfen und statt dessen neue Gesetze vorschreiben. Von diesen Kriterien ist aber mindestens das dritte nicht brauchbar. Denn die Mischna ist 3—400 Jahre nach der Entstehung des Sadduzäismus abgeschlossen worden, und in dieser langen Zeit hat sich vieles geändert. Hillel und Schammai wirkten, der Tempel wurde zerstört, Akiba und seine Schüler bildeten die Halacha aus. Man kann deshalb Bewegungen, die sich mehrere Jahrhunderte vorher vollzogen, nicht ohne weiteres am Maßstab der Mischna messen. Auch zeigt gerade diese, wie vielseitig die Entwicklung der Halacha gewesen ist. Berichtet sie uns doch auf Schritt und Tritt von Kontroversen. Also waren auch bei den Pharisäern verschiedene Auffassungen der Halacha möglich, und ein Standpunkt kann dem später in der Mischna kodifizierten widerstreiten und dennoch pharisäisch sein. Mithin können Werke, die Leszynsky

den Sadduzäern zuschreibt, in Wirklichkeit von den Pharisäern stammen. Ein neues und unter diesem Gesichtspunkt noch selten behandeltes Werk zieht er in den Genizafragmenten heran, die Schechter unter dem Titel »Fragments of a Zadokite Work« herausgegeben hat. Er hält sie für eine sadduzäische Schrift. Ob mit Recht, ist aber höchst zweifelhaft. Ginzberg hat auf Grund der eingehendsten Untersuchungen festgestellt »daß in unserer Schrift nicht eine einzige Halacha sich findet, die wir als zadduzäisch auszugeben berechtigt sind« (Monatsschrift 1913 S. 303). Angesichts des imponierenden Materials, mit dem er seine Auffassung begründet, wirken die fünf kleinen Notizen, mit denen Leszynsky im Anhang auf 2 1/2 Seiten seinen Standpunkt vertritt, nicht gewichtig und nicht überzeugend. Die Folgerungen, die Leszynsky auf dieser Schrift aufbauen will, schweben also in der Luft. Zuletzt untersucht er die Evangelien und findet hier, das Jesus in allen halachischen Fragen auf dem Standpunkt der Sadduzäer gestanden habe. Im Christentum sieht er den Beweis, daß »die sadduzäischen Lehren weit über die Grenzen der Partei hinaus wirksam waren.« S. 281. Er findet hier auch das hübsche Wort: »Trotz des Gegensatzes, in den Jesus zu den Schriftgelehrten trat, ein Schriftgelehrter war er ebenso, wie jene.« S. 301. Aber auch in dieser Frage sind die Lösungen unbestimmt, und die Entscheidung bleibt schwierig. In einer halachischen Frage ersten Ranges stand Jesus gewiß nicht auf sadduzäischem Boden. Einen Messias aus priesterlichem Stamm hat er nicht erwartet. Den Anstoß, den diese Frage gibt, können auch Leszynskys Ausführungen S. 297 nicht hinwegräumen. Mit Travers Herford möchte ich hier annehmen, daß der Stifter des Christentums dem Judentum gegenüber eine andere Stellung eingenommen hat. Er war daraus hervorgegangen und wurzelte noch darin, aber unter den Begriff eines Pharisäers oder Sadduzäers gehört er nicht mehr. Er stand jenseits dieser beiden Parteien.

Leszynsky ist voller Geist und voller Ideen. Er schöpft aus vielen Quellen und geht mit einem imponierenden Rüstzeug an die Probleme heran. Leider ist sein Buch aber nicht recht ausgeführt. Im Vorwort sagt er selber, seine Studien seien nicht eine systematische Darstellung des Sadduzäertums, sondern nur die Vorarbeit für eine solche. Und diesen Charakter der bloßen

Vorarbeit zeigt sein Buch leider an allzuvielen Stellen. Es ist wenig übersichtlich, die Auseinandersetzung mit den Gegnern fehlt oder ist zu wenig eingehend, die Darstellung oft zu abrupt. Kurz, das Werk ist trotz seiner großen Vorzüge noch nicht ganz reif, und statt einer solchen Vorarbeit hätte Leszynsky lieber etwas später ein völlig abgeschlossenes Buch veröffentlichen sollen.

Mit Sicherheit hätte er sein Problem freilich auch dann kaum lösen können. Dazu sind die Quellen zu spärlich und in ihren Äußerungen zu unbestimmt. Über keinen Punkt ist Einstimmigkeit erzielt. Wo immer zwei Autoren dieselbe Frage behandeln, da widersprechen sie sich. Kurz vor Leszynsky hatte Ludwig Levy in seinem hervorragenden Werke über das Buch Koheleth gleichfalls die Entstehung des Sadduzäismus behandelt; aber in allen wichtigen Punkten wich er von Leszynsky ab. Für ihn sind die Sadduzäer religiös gleichgültige Epikuräer, für Leszynsky fromme Juden. Er leitet ihren Namen ab von Zadok, dem Sohne des Boethos, Leszynsky aber von den Priestern aus dem Geschlechte der Zadokiten. Er sieht in den Pharisäern die »Abgesonderten«, Leszynsky aber die Schrifterklärer. Josephus wird von Leszynsky völlig abgelehnt, weil er die jüdischen Parteien im Gewande griechischer Philosophenschulen auffasse, während Levy meint, ein wahrer Kern dürfte in Josephus Angaben enthalten sein. Leszynsky hält die Schechter'schen Genizafragmente für sadduzäisch, Levy für alles andere, als sadduzäisch. Dafür sieht Levy in Koheleth das früheste Dokument des Sadduzäismus, während Leszynsky als sadduzäisch darin nur die Leugnung der Unsterblichkeit und die Forderung, die Gelübde nicht auflösen zu lassen, ansieht.

Unter diesen Umständen müssen wir auf endgiltige Lösungen wohl verzichten und damit zufrieden sein, wenn die alten Probleme von Neuem besprochen und von neuen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. So wird unser Einblick in die Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Verlaufes vertieft und erweitert. Und deshalb möchten wir wünschen, daß Leszynsky seiner bedeutenden Vorarbeit bald die in Aussicht genommene systematische Darstellung des Sadduzäertums und seiner historischen Entwicklung folgen lasse.

»Wieś i miasteczko«, (Dorf und Städtchen), Warschau, Gebethner & Wolff 1916 (216 S. mit 532 Abb.).

Unter diesem Titel veröffentlicht die »Gesellschaft zum Schutze der Altertümer der Vergangenheit« in Warschau ein ungemein anziehendes und zeitgemäßes Werk über die polnische Baukunst. Vornehmlich handelt es sich hierbei um die Zeit bis zur I. Teilung Polens und meistens um Bauwerke, die in ihrer jetzigen Gestalt aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammen. Den politischen Verhältnissen des ehemaligen Reiches entsprechend, sind es zumeist Baulichkeiten für den Herrendienst und Gottesdienst, die in den 532 guten und klaren Bildern vorgeführt werden. Im ganzen nur 4 Rathäuser neben 81 Holz- und zahlreichen Steinkirchen!

Für die Wissenschaft des Judentums ist dieses Werk insofern nicht unwichtig, als hier zum ersten Male die schönsten Holzsynagogen Polens in einer Vervielfältigungstechnik erscheinen, die nun erst ein eingehendes Studium und Vertiefen in die Eigenart dieser Bauwerke gestatteten. In meiner Arbeit über die Synagogentypen Polens ist meistens nur auf die bis dahin zur Verfügung stehende Literatur hingewiesen worden; was diese aber an Abbildungen brachte, war meist minderwertig, undeutlich und mehr romantisch-dilettierend als architektonisch-brauchbar. Das Erwachen des polnischen Volkes aus dem harten Druck zaristischer Bevormundung hat dieses veranlaßt, sich auch in künstlerischen Dingen an seine Stammes- und Eigenart zu erinnern und in einer 1915 veranstalteten Ausstellung das hier dargestellte Material zusammenzutragen. Daß bei der starken Durchsetzung der polnischen Bevölkerung mit Juden die Baukunst dieses Gastvolkes im Städtebilde eine nicht unwesentliche Rolle spielte, ist naheliegend; ebenso die Wechselbeziehungen, die zwischen den Sakralbauten beider Bekenntnisse vorherrschen. Bersohn weist darauf hin, daß die aus Deutschland eingewanderten Juden baulich durch die schlesischen Vorbilder (Holzkirchen) beeinflußt wurden. Dies scheint mir ein Trugschluß. Denn die oberschlesischen Kirchen, auf die Bersohn hinweist, sind doch selbst wesentlich unter polnischem Einfluß gestanden; sie sind in diesem Werke in 8 Bildern vertreten. Um aber Vorbilder für den Sakralbau zu beschaffen, fanden die Baumeister in der Umgebung Stoff in großer Fülle; denn die überwiegende Zahl der polnischen Kirchen war aus dem heimischen Holzwerk-

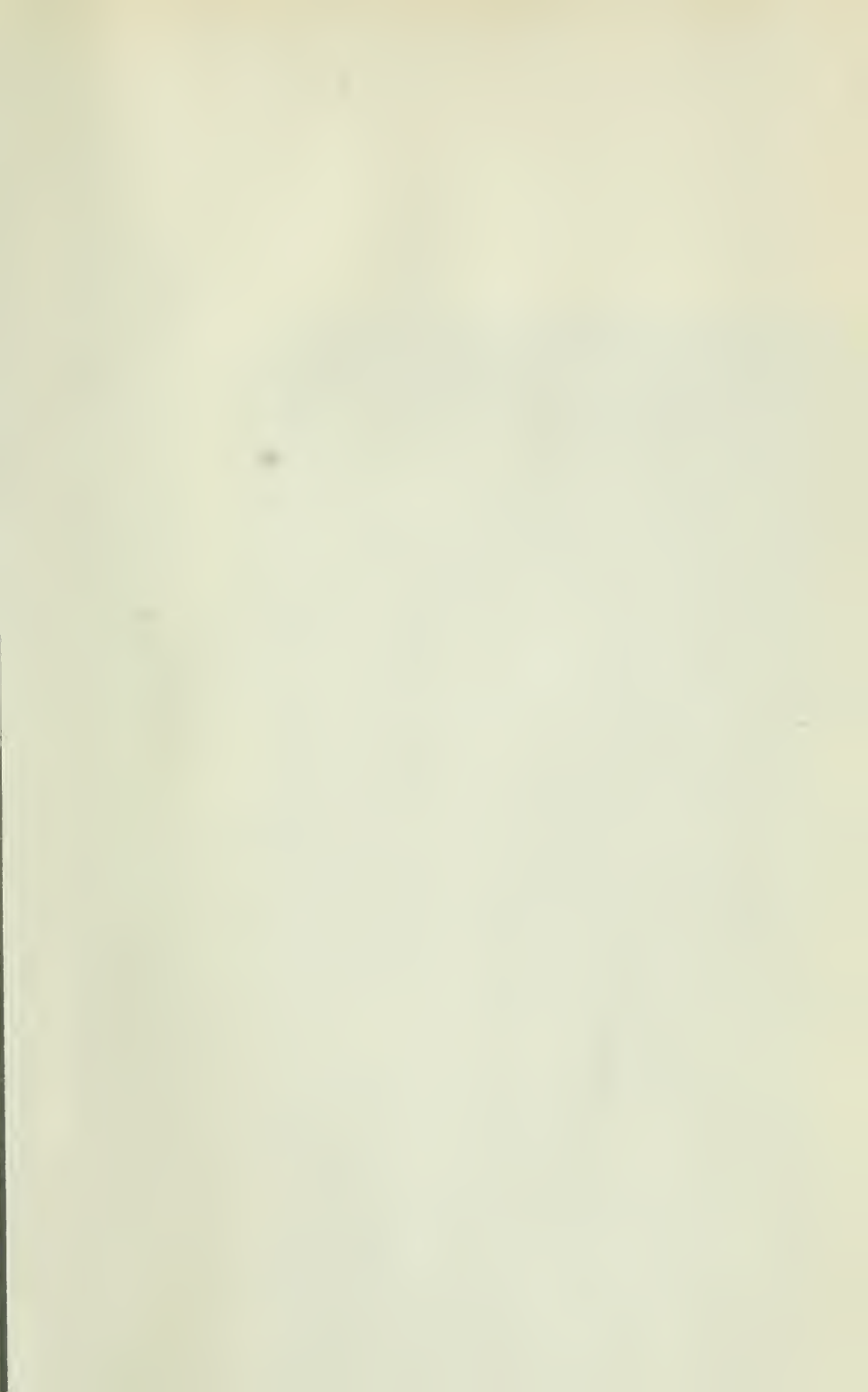
stoff erstellt. Es war als naheliegend, diesen auch für die Synagogen zu wählen. Der künstlerische Einfluß des deutschen Mutterlandes zeigt sich bei den Emigranten, wie ich in meinen Arbeiten überzeugend nachzuweisen glaube, wohl nur im Kunstgewerbe, in der bis auf romanische Urbilder zurückgreifenden Ornamentik und Malerei.

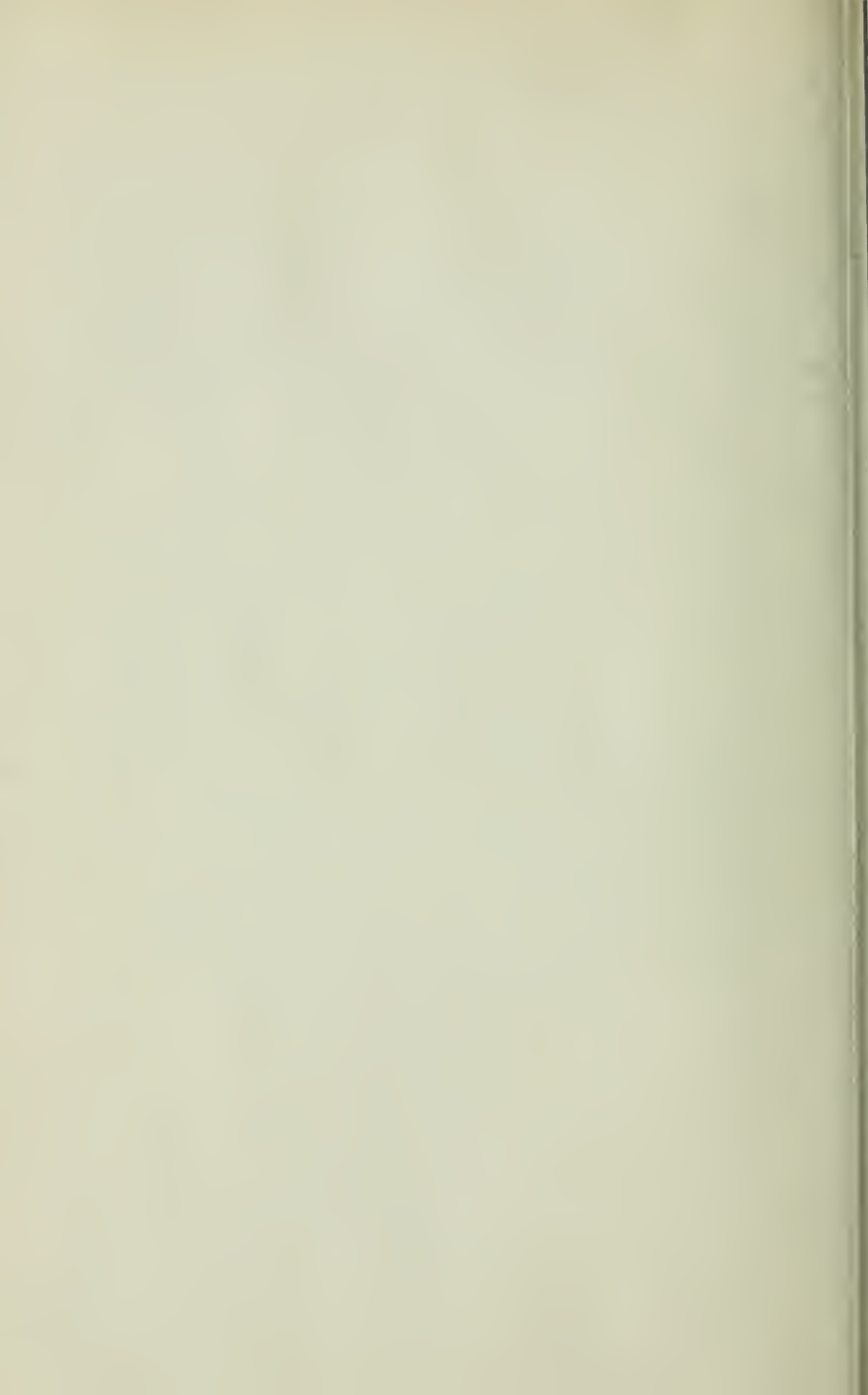
Die in dieser polnischen Veröffentlichung in 22 Bildern angeführten 17 Holzsynagogen verteilen sich auf die verschiedensten polnischen Landschaften, und zwar: Krakauer Gebiet: Pilica, Sandomir: Przedbórz, Bogorya, Kalisch: Lutomiensk, Masowien: Hoch Masowieck, Sniadow, Jedwabno, Nasielsk, Podlachien: Zabłudow, Telaki, Sopoćkinie, Litauen: Wołpa, Suchowola, Jurburg, Wolhynien: Lanckorona, Ostropol. Leider ist diese Wiedergabe interessanter Betschulen durchaus lückenhaft und offenbar nur zufällig zusammengetragenes Material, ohne alles System. Auch sind die Lichtbilder ausschließlich Aufnahmen des Äußeren und einzelner seiner Teile. Die überaus reizvollen, die malerische Fassade künstlerisch wesentlich übertragenden Innenansichten fehlen leider gänzlich. Es dürfen noch viele Jahre vergehen, bis die Forschung, unterstützt durch friedliche Entwicklung des Landes, uns ein vollständiges Bild des polnisch-jüdischen Sakralbaues liefern wird; daß dieses Material aber von überwältigender Fülle sein dürfte, kann schon heute angenommen werden. Immerhin ist diese Veröffentlichung schon als ein beachtenswerter Schritt zu diesem Ziele anzusehen. Denn einzelne der vorgeführten Beispiele hat die Literatur bisher nicht aufgeführt, wie Bogorya, Telaki und Sopoćkinie. Die letztgenannte Synagoge ist ein besonders wertvoller Typus des jüdischen Sakralbaues; sie zeigt die von allen Auswüchsen der Dachform bereits abgeklärte dreimal abgesetzte Mansardengestalt des Daches und an der Westseite die — offenbar in Podlachien sehr beliebten — rudimentären Turmansätze, auf die ich bereits früher hingewiesen habe. Das auf gutem Papier gedruckte, schön ausgestattete Werk kann als wertvoller Wegweiser für das Studium polnischer Baukunst, besonders für den Sakralbau des Landes, warm empfohlen werden.

L. Grotte.









DS
101
M6
Jg.63

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
